
ИМПЕРИЯ
И НАЦИЯ
В ЗЕРКАЛЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПАМЯТИ

ИМПЕРИЯ
И НАЦИЯ
В ЗЕРКАЛЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПАМЯТИ

2011

НОВОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)
И54

Серия «Новые границы» издается с 2004 года
С 2009 года — совместный проект
«Нового издательства» и журнала Ab Imperio

Издатель Андрей Курилкин
Дизайн Анатолий Гусев
Редакторы-составители Илья Герасимов,
Марина Могильнер, Александр Семенов

Ab Imperio издается при поддержке
Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров

Издание осуществлено при поддержке
ИОО Фонд Содействия

И54 Империя и нация в зеркале исторической памяти:
Сборник статей
М.: Новое издательство, 2011. — 416 с. — (Новые границы)

ISBN 978-5-98379-146-6

Как обретают историческую генеалогию феномены современной политики и идеологии? Чья память доминирует на многоуровневом имперском и постимперском пространстве и как обеспечивается это доминирование? Что характерно для культуры памяти в посткоммунистических обществах? На эти и другие вопросы отвечают статьи профессиональных историков, собранные в книге «Империя и нация в зеркале исторической памяти».

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)

ISBN 978-5-98379-146-6

Содержание

От составителей

Когда профессиональная историография дискредитирует себя в глазах общества — из-за систематических искажений, умолчаний или просто отчуждающе-схематичного стиля письма — люди обращаются непосредственно к исторической памяти в поисках сокровенной правды о прошлом. Не случайно два главных полюса общественного сознания времен перестройки были представлены двумя, по сути, одноименными центрами: националистически-консервативной «Памятью» и западнически-прогрессистским «Мемориалом». Именно радикальная политика памяти конца 1980-х годов лишила советский строй политической легитимности и привела к распаду СССР. Однако одновременно, во второй половине 1980-х годов, исследования исторической памяти оказались модным методологическим направлением европеистики. Сегодня история коллективной памяти (не путать с сугубо психологическими и нейрофизиологическими аспектами изучения индивидуальной памяти) является общепризнанной и вполне респектабельной научной дисциплиной. Однако, когда журнал Ab Imperio обратился к этой проблематике в рамках годовой программы 2004 года, оказалось, что ставшая почти «классической» история памяти полна нерешенных проблем и открытых вопросов.

Ab Imperio является первым (и, пожалуй, единственным) российским историческим журналом, интегрированным в международный научный процесс. Это проявляется и в присутствии журнала в ведущих академических индексах, формальной ассоциированности с AAASS (Американской славистской ассоциацией), неукоснительном следовании принципу двойного анонимного

рецензирования присылаемых материалов, да и в том, что три четверти авторов журнала живут и работают за пределами России. Основанный в 2000 году, этот двуязычный ежеквартальник (публикующий материалы на русском или английском) четко следует формату тематических годовых программ, которые анализируются в четырех тематических номерах. В 2004 году тема года была сформулирована как «Археология памяти империи и нации: конфликтующие версии имперского, национального и регионального прошлого». Редакция пригласила авторов приложить сложившийся канон истории коллективной памяти к российской ситуации полиэтничного, многоконфессионального и мультикультурного разнообразия. Оказалось, что вопрос «чья память?» является далеко не риторическим, что проявляется, в частности, в проблемах с написанием учебников, одинаково воспринимающихся в Москве и в Казани, на Кавказе и в Сибири. Чья версия событий прошлого берет верх, насколько историческая память подвержена манипуляциям, как действуют механизмы самоцензуры, вытеснения, амнезии? Эти вопросы оказались созвучными тем, что задают исследователи имперского пространства и его многообразия: насколько монолитным или сложносоставным является субъект власти и доминирования в империи, как сочетаются в едином имперском пространстве различные социальные иерархии (сословные, классовые, конфессиональные, этнические и т.д.). Принципиальная несводимость общественной памяти к одному национальному мифу отражает общую принципиальную несводимость имперского пространства к тем, преимущественно национальным, категориям, которыми это пространство описывают исследователи.

Главным итогом годовой исследовательской программы, посвященной исторической памяти империи и нации, стала наглядная демонстрация «многоголосия» исторического нарратива, принципиальная невозможность адекватного рассказа о прошлом с какой-либо одной точки зрения, в рамках одной непротиворечивой «истории». Этот взгляд на прошлое и способ рассказа о нем лег в основу «новой имперской истории» — направления, одним из лидеров которого является Ab Imperio. «Новая имперская история» посвящена изучения империи не как «вещи», формальной структуры власти или экономической эксплуатации, а как «имперской ситуации». Для нее характерно не просто крайнее разнообразие общества и разношерстность населения, но принципиальная несводимость этого разнообразия к какой-то единой системе. С точки зрения истории памяти проблема сводится не столько к противоречию «памяти» и «фактов», сколько к несовпадению «русской», «украинской», «еврейской», «татарской» и прочей памяти, памяти элит и непривилегированных слоев, горожан и деревенских жителей. Та единая национальная память, которую пытались реконструировать французские историки под руководством Пьера Нора, в «имперской ситуации» России распадается на конфликтные или, по меньшей мере, несовпадающие локальные и частные «памяти».

Публикуемые в этом сборнике материалы знакомят читателей с каноном «истории памяти» в том виде, в каком он сложился к концу 1990-х годов (статьи Яель Зерубавель и Этьенна Франсуа). Показывают, какую роль общественная память играет в социально-политической мобилизации в переломные эпохи (Андреас Лангеноль, Стефан Требст) и в текущей политической ситуации (Тони Джадт, Рональд Григор Суни). Именно с учетом этих особенностей функционирования и восприятия общественной памяти мы предлагаем рассматривать сюжеты, связанные с интерпретацией российской/советской истории (в статьях Игоря Мартынюка, Сергея Маркедонова, Сергея Плохия, Владимира Бобровникова и Сергея Румянцева) и современной государственной политикой памяти в постсоветских странах (в статье Виктора Шнирельмана).

Яель Зерубавель
Динамика коллективной памяти

Коллективная память в последнее время оказалась в центре целого ряда междисциплинарных исследований. Настоящее исследование тоже принадлежит к быстро растущему числу работ, посвященных изучению процесса социального конструирования коллективной памяти и взаимоотношений между памятью и историей, исторической наукой. Меня интересует та роль, которую в современной общественной жизни играют различные нарративы и ритуалы, призванные донести до новых поколений память о тех или иных выдающихся событиях прошлого. Меня также интересует воздействие этих рассказов и ритуалов на политическую жизнь и то, каким образом общество иммигрантов, создавая принципиально новый образ своего народа, новое национальное самосознание, новую национальную культуру, переосмысливает свои исторические корни. Коллективная память об обретенных исторических корнях придает социуму новый импульс, становится средством выражения новых идей и ценностей. В этом процессе новая нация опирается как на историческую науку, так и на традицию. Избирательно используя тот материал, который они поставляют — то отвергая, то принимая их заключения, то подавляя, то развивая их положения, — новая нация заново создает свою память, формирует новую национальную традицию.

Мое исследование рассматривает исторические события, однако оно не историческое в строгом смысле слова. Все внимание здесь сосредоточено на вопросе о том, что помнят о каких-либо исторических событиях люди, принадлежащие к одному социуму, как они их интерпретируют, как создается общее для всех понимание этих эпизодов прошлого, как оно меняется со временем. Меня интересует тот уровень исторического знания, который в конечном счете приобретает самый глубокий смысл в контексте повседневной жизни. По замечанию выдающегося американского историка Карла Беккера,

> на жизнь общества, на ход событий самое большое влияние оказывают те *исторические познания, которые заключены в головах обычных людей*. Нельзя сказать, что, раз люди не хотят читать сочинения историков, историческая наука никак не влияет на ход событий. Знакомо ли большинство людей с историческими исследованиями или нет — так или иначе все они имеют какое-то представление о прошлом. И эта картина, существующая в их сознании — пусть даже она не имеет почти ничего общего с реальным прошлым, — помогает сформироваться их представлениям о политике и обществе[1].

Итак, я рассматриваю тот уровень исторического знания, который Морис Хальбвакс называет коллективной памятью[2]. По замечанию М. Хальбвакса, каждая группа людей создает свою память о собственном прошлом — память, которая подчеркивает особенности этой группы, отличает ее от всех других. Воссозданные в общественном сознании образы прошлого дают данной группе возможность представить свою историю — происхождение и развитие, — что, в свою очередь, позволяет этому сообществу узнавать себя в череде столетий[3]. Хотя носителями коллективной памяти выступают отдельные люди, она шире их индивидуальной автобиографической памяти, поскольку основывается на передаче знания от одного поколения к другому[4].

Значительный вклад М. Хальбвакса в изучении данной проблемы состоит в том, что в своем основополагающем исследовании он дал определение коллективной памяти, проведя четкое различие между ней и другими формами памяти — автобиографической памятью личности и историческим сознанием. Труды М. Хальбвакса, в которых подчеркивалось значение социального контекста, «социальных рамок» (cadres sociaux) для понимания коллективной памяти, вдохновили растущее число работ, посвященных изучению социальных и политических аспектов поминания/коммеморации — сохранения в общественном сознании памяти о каких-то значимых событиях прошлого, «увековечивания

памяти» о прошлом[5]. Однако, как мне кажется, стремление Хальбвакса подчеркнуть особые свойства коллективной памяти привело его к переоценке различий между памятью и историей, исторической наукой. Именно потому Хальбвакс и писал о них как о двух противоположных друг другу способах репрезентации прошлого. История, как результат скрупулезного изучения исторических источников, представляет собой «квинтэссенцию органической науки», она неподвластна давлению окружающей социополитической реальности. Коллективная память, со своей стороны, является неотъемлемой частью общественной жизни, а стало быть, постоянно трансформируется в ответ на меняющиеся потребности социума[6].

Это противопоставление отчасти объясняется взглядом Хальбвакса на коллективную память и историческую науку как на два разных этапа в развитии человеческого познания прошлого. Историческая наука как основной способ познания прошлого возникает, с точки зрения Хальбвакса, тогда, когда слабеет сила традиции и социальная память угасает[7]. Научное изучение прошлого, таким образом, несет на себе печать современной эпохи, дискредитировавшей «память как форму связи с прошлым». В этом смысле можно сказать, что современный французский историк Пьер Нора идет по пути, проложенному М. Хальбваксом. П. Нора разделяет убежденность своего предшественника в спонтанной и динамичной природе коллективной памяти, находящейся «в постоянной эволюции, открытой для диалектики воспоминания и забвения, не осознающей свои постоянные изменения, легко поддающейся манипулированию и присвоению, порой угасающей на какое-то время, чтобы затем снова пробудиться к жизни»[8]. Однако историческая наука, как критический дискурс, возникла в противопоставлении памяти и стремится ее подавить. Таким образом, утверждает Нора, с угасанием живых традиций в современном обществе мы застаем лишь их реликты, «архивные формы» памяти, которые можно найти в особых, изолированных от обычного течения жизни «местах» (les lieux de mémoire). Эти места представляют собой, «в сущности, не что иное, как останки, последние воплощения мемориального сознания, которое почти исчезло в наши дни, в эпоху, постоянно занятую поисками прошлого, поскольку память о нем оказалась утраченной»[9].

Как замечает Патрик Хаттон, не многие специалисты сегодня согласятся со взглядами Хальбвакса на историческую науку, высказанными французским социологом в его работе «Коллективная память»[10]. Ни одно историческое исследование не может претендовать на исчерпывающую полноту — оно неизбежно ограничено взглядами автора, его выбором и организацией информации, законами жанра исторического повествования[11]. Конечно, историки могут стремиться соответствовать идеалу беспристрастного анализа событий прошлого, но они также принадлежат своему обществу и, будучи его членами, часто откликаются на господствующие в этом обществе представления о прошлом. Действительно, историки могут не только разделять те исходные посылки, на которых зиждется коллективная память, — своими работами они также могут способствовать формированию самих этих посылок, что хорошо видно на примере истории национальных движений[12].

В то же время, вопреки своей динамичной природе, коллективная память не является суммой совершенно произвольных представлений о прошлом, нельзя также считать ее абсолютно независимой по отношению к исторической науке. Как отмечает Барри Шварц, подход Хальбвакса, «сосредоточенный исключительно на настоящем», подрывает само понятие непрерывности истории человечества, поскольку в нем слишком большой акцент ставится на способности коллективной памяти к адаптации. «Учитывая те ограничения, которые налагают на нас исторические источники, — считает Шварц, — прошлое нельзя полностью выдумать, создать заново как литературное сочинение, его можно только выборочно изучать»[13]. Подобно маятнику, коллективная память находится в бесконечном движении: от исторических источников — к современным общественно-политическим проблемам и задачам, от современности — обратно к свидетельствам о прошлом, стремясь объединить их между собой. Обращаясь к историческим источникам, коллективная память постоянно меняет свою трактовку событий, выборочно подчеркивая одни эпизоды, затушевывая другие, привнося какие-то новые штрихи. Таким образом, история и память не существуют независимо друг от друга, не развиваются в противоположных направлениях — они находятся в постоянной борьбе между собой, но в то же время они неизбежно зависят друг от друга[14]. Неоднозначность этих отношений

и придает сохранению в обществе памяти о прошлом то творческое напряжение, благодаря которому коллективная память представляет собой столь интересный объект для изучения.

Коллективная память, как показывает настоящее исследование, вовсе не исчезла в наше время, ее нельзя рассматривать и как простой «пережиток прошлого». Вопреки обилию исторических изысканий, в современном обществе у людей по-прежнему создаются общие воспоминания о своей истории. И сегодня поэты и писатели, журналисты и учителя подчас играют гораздо более заметную — по сравнению с профессиональными историками — роль в формировании бытующих в общественном сознании образов прошлого[15]. Широкий спектр формальных и неформальных средств, направленных на то, чтобы увековечить историю данного социума, помогает коллективной памяти сохранить свою жизненную силу. Праздничные торжества, фестивали, приуроченные к различным «знаменательным датам», памятники и мемориалы, песни, рассказы, театральные постановки, школьные учебники — все эти средства напомнить о славном прошлом вступают в соревнование с трактовками специалистов-историков.

Хотя М. Хальбвакс и подчеркивал пластичность и изменчивость коллективной памяти, в своих работах он прямо не касался вопроса о том, *каким образом* она трансформируется. В этом контексте понятие *коммеморации* — т.е. всех тех многочисленных способов, с помощью которых в обществе закрепляется, сохраняется и передается память о прошлом, — становится центральным для нашего понимания динамики изменения памяти[16]. Коллективная память обретает плоть благодаря множеству различных форм «коммеморации»: юбилейным торжествам, чтению рассказов, участию в мемориальной службе по погибшим, соблюдению традиционных религиозных обрядов в праздничные дни. Посредством всех этих ритуалов у данной группы людей формируются представления о тех или иных событиях прошлого, вырабатывается единство этих представлений, подбирается определенная словесная форма для их артикуляции[17]. Участие в подобных «коммеморативных ритуалах» позволяет людям не только оживить и подтвердить старые воспоминания о прошлом, но и изменять их. Для того чтобы выразить именно эту идею, в своем романе «Возлюбленная» американская писательница Тони Моррисон использует выражение «вспомнить заново» (to rememory): она показывает, как повторное символическое переживание прошлого меняет воспоминания о нем[18]. На уровне отдельного сообщества каждый акт «коммеморации» позволяет ввести в оборот новые трактовки прошлого, хотя повторение «коммеморативных ритуалов» способствует поддержанию в обществе ощущения непрерывности коллективной памяти.

В то время как историки-профессионалы и другие представители интеллектуальной элиты выстраивают свои суждения о прошлом в соответствии с правилами науки, для большинства людей представления о днях минувших формируются в первую очередь под воздействием множества различных форм «коммеморации». Более того, приобщение детей с самого раннего возраста к коллективной памяти происходит еще до того, как они знакомятся с исторической наукой, и потому коллективная память может иметь на них значительно большее влияние. Особенно важную роль в приобщении ребенка к национальным традициям играет школа. Ничто так не способствует закреплению в сознании образов и рассказов, воплощающих коллективную память данной социальной общности, как образование, полученное в раннем детстве. Итак, в детском саду и начальной школе из рассказов, стихотворений, песен и пьес ребенок узнает об основных исторических персонажах и событиях. Во всех этих жанрах факты часто перемешаны с вымыслом, история — с легендой, поскольку принято считать, что эта красочная смесь придает литературе бóльшую притягательность в глазах маленьких детей[19]. Эти произведения, призванные увековечить память о прошлом, вносят свой вклад в формирование чувств и представлений, связанных с историей, которые могут сохраняться и в дальнейшей жизни, даже если впоследствии человек познакомится с исторической наукой.

Каждый акт «коммеморации» воспроизводит «коммеморативный нарратив» — рассказ о тех или иных исторических событиях, объясняющий причины, по которым общество в ритуализированной форме вспоминает об этом эпизоде прошлого, и заключающий в себе нравственный урок членам данного социума. Конечно, создавая это повествование, коллективная память опирается на исторические свидетельства. И все же источники используются здесь творчески и избирательно. Такой «коммеморативный

нарратив», как и сочинения историков, отличается от хроники тем, что подвергается определенной литературной обработке (нарративизации) — превращается из простого перечня фактов в связный рассказ. Как показывает Хейден Уайт, отбор и организация большого числа фактов в повествовательную форму требует соблюдения определенных правил, предъявляемых в первую очередь поэтикой литературного жанра[20]. Сходство исторического сочинения с художественным текстом, подмеченное Уайтом, особенно хорошо заметно в случае «коммеморативного нарратива», где границы между вымыслом и реальностью еще более размыты[21]. Творческий потенциал «коммеморативного нарратива» — потенциал, ограниченный, впрочем, рамками, заданными историческими изысканиями, — равно как и манипулирование в этом нарративе историческими источниками путем сознательного затушевывания одних фактов и домысливания других сюжетов, и исследуется в настоящей работе.

Каждое действие, направленное на поддержание памяти о прошлом, каждый «акт коммеморации» воссоздает какой-то один отрезок этого прошлого, и потому такая память фрагментарна по своей природе. И все же все действия, взятые вместе, слагаются в *общую повествовательную конструкцию*[22], или схему повествования, которая упорядочивает и приводит в систему коллективную память. Под этим термином я понимаю общие представления об истории, основную «сюжетную линию», которая определяется всей культурой данного социума и формирует у его членов единое понимание их прошлого[23].

Итак, для того, чтобы по-настоящему оценить смысл тех или иных действий, направленных на сохранение памяти о каком-то эпизоде, важно рассмотреть их в контексте общей повествовательной конструкции, объединяющей воспоминания об отдельных событиях в обобщенные представления об истории. Исследование коллективной памяти о конкретном событии, таким образом, требует изучения истории этих действий в их связи с другими значимыми событиями в прошлом данного социума. Как мы увидим в дальнейшем, уподобление или противопоставление одних исторических событий и периодов другим само по себе уже является неотъемлемой частью формирования коллективной памяти.

В центре общей повествовательной конструкции заключены представления данной группы лиц о себе самих как об особой, отличной от всех других групп общности, находящейся в процессе исторического развития. В этом смысле общая повествовательная конструкция, объединяющая всю совокупность образов прошлого, вносит свой вклад в формирование нации, изображая ее как единый социум, проходящий сквозь века из одной исторической эпохи в другую[24]. Движение из прошлого в будущее часто подразумевает линейную модель времени. Однако общая повествовательная конструкция порой отказывается от подобной модели, допуская пропуски, отступления и повторы, наложения одних исторических событий на другие. Годовой цикл праздников — светских и религиозных — как правило, нарушает течение времени, подчеркивая повторяющиеся события в коллективном опыте социума[25]. Действительно, противоречие между линейным и циклическим восприятием истории часто лежит в основании процесса формирования коллективной памяти[26]. Как мы увидим в дальнейшем, нарративы, объясняющие причины, по которым отмечается память об отдельных событиях, часто предполагают их уникальный характер, в то время как помещение этих рассказов в контекст общей повествовательной конструкции, общего нарратива, позволяет увидеть повторяющиеся мотивы в истории данного общества.

Поскольку в коллективной памяти подчеркиваются отличительные свойства данной группы, определяющие ее лицо, в общей повествовательной конструкции особо выделяется такое событие, которое знаменует момент возникновения этой группы как независимого социума[27]. Сохранение памяти о начале истории, несомненно, необходимо для того, чтобы показать особенности данного сообщества, установить его границы по отношению к другим группам. Акцент на «коренном отличии»[28] между данной общностью и всеми остальными нужен для того, чтобы с ходу отмести любые сомнения в легитимности этой общности, в ее праве на существование. Сохранение памяти о возникновении сообщества обосновывает его притязания на независимость — часто путем демонстрации его глубоких корней, теряющихся во мраке веков. Национальные движения в Европе стимулировали значительный общественный интерес к крестьянскому фольклору, поскольку их участники верили в то, что фольклор служит неоспоримым

свидетельством уникальности национального прошлого и народных традиций[29]. Точно так же ближе к нашим дням можно найти примеры попыток воссоздания или изобретения древних традиций, призванных показать общие исторические корни нации, уходящие в далекое прошлое[30].

Как заметил Пьер Нора, в современном обществе, как правило, отмечается именно «рождение» нации (а не ее «начала», «истоки»), что позволяет передать ощущение разрыва с прошлым[31]. Действительно, рождение символизирует одновременно и момент отделения данного социума от другой группы, и начало его новой жизни как независимого коллектива со своим собственным будущим. Смещение акцентов в передаче памяти о «начале истории» может также служить и средством изменения самосознания сообщества. В качестве примера можно сослаться на перемены, произошедшие не так давно в представлениях афроамериканцев о своем прошлом. Современное чернокожее население Америки стремится подчеркнуть свое африканское происхождение, что отразилось, в частности, и в самоназвании данной группы. В то время как слово «негр» ассоциируется с рабским прошлым этих людей, желание подчеркнуть свои более древние африканские корни ведет к переосмыслению их групповой идентичности как «афроамериканцев».

Общий смысл развитию социума придает периодизация его истории в коллективной памяти, которая вносит в события прошлого определенный порядок. Подобно другим аспектам коллективной памяти, такая периодизация предполагает постоянный диалог между прошлым и настоящим, изменяясь по мере того, как данное сообщество переосмысливает свою историю с текущих идеологических позиций. Отобрав из числа многих других возможных некоторые критерии, коллективная память делит прошлое на основные эпохи, при этом сложные исторические процессы и явления сводятся к простым сюжетным линиям. Сила коллективной памяти заключается не в скрупулезном, систематичном или особо искушенном реконструировании прошлого, а в создании простых и ярких образов, при помощи которых удается выразить и укрепить определенную идеологическую позицию.

Склонность коллективной памяти к изображению прошлого в черно-белых тонах приводит к нагнетанию контраста между различными историческими периодами и способствует формированию однозначного отношения к тому или иному этапу в развитии данного общества. Таким образом, в коллективной памяти одни периоды представлены как важные шаги, сделанные этим обществом в своем развитии, в то время как другие изображаются как эпохи упадка. Как правило, эпохи первопроходцев, захвата чужих земель или борьбы за независимость получают позитивную оценку в истории нации. Напротив, те времена, когда данный народ входил в состав империй, характеризуются негативно, как эпохи, не позволившие полностью реализоваться его законному праву существовать как независимая политическая единица.

Приведение представлений о прошлом в определенную систему в ходе создания общей повествовательной конструкции также выявляет *коммеморативную плотность* тех или иных исторических периодов, что Леви-Стросс называл функцией «давления истории»[32]. Под «коммеморативной плотностью» мы имеем в виду то значение, которое общество приписывает различным отрезкам своего прошлого: в то время как одни периоды занимают привилегированное положение в общественном сознании, им посвящено множество памятных торжеств и ритуалов, другие привлекают к себе лишь незначительное внимание или оказываются полностью преданными забвению. Таким образом, «коммеморативная плотность» выше всего у тех эпох или событий, которые занимают ключевое положение в историческом сознании данной группы и сохранению памяти о которых посвящаются значительные усилия. Ниже всего «коммеморативная плотность» тех эпох, которым в рамках общей повествовательной конструкции почти не уделяется внимания. Периоды или события, которые подавляются и затушевываются в коллективной памяти, становятся объектом *коллективной амнезии*. Таким образом, конструирование общей повествовательной конструкции позволяет увидеть динамику воспоминания и забвения, лежащую в основе создания любого нарратива, объясняющего причины, по которым общество находит нужным сохранять память о каких-то событиях. В то время как в коллективной памяти все внимание уделено определенным сторонам прошлого, отброшенными неизбежно оказываются все другие его аспекты, считающиеся несущественными или потенциально опасными для хода повествования и передачи основного смысла прошлого с определенных идеологических позиций.

Бернард Льюис обращает наше внимание на феномен воссоздания забытого прошлого. Однако не менее важно подчеркнуть, что подобное воссоздание утраченного может привести к тому, что будут пропущены какие-то другие эпизоды. Воспоминание и забвение, таким образом, тесно взаимосвязаны в формировании коллективной памяти. Именно этот дуализм процесса обретения и сокрытия исторических корней я и собираюсь рассмотреть в настоящей работе[33].

Повествовательная конструкция, выстраивая представления общества о прошлом в определенную систему, диктует свое собственное «летоисчисление» — исторические события сдвигаются, уплотняются, дополняются новыми деталями или, наоборот, опускаются, иным же из них придается преувеличенное значение. С помощью этих и других риторических приемов историческое время в рассказе трансформируется в *коммеморативное время — время памяти*[34]. Так, обилие подробностей в упоминании об одном эпизоде чаще всего приводит к тому, что в сознании людей историческое время растягивается, и, наоборот, скупой и слишком обобщенный образ, сохраняющийся в памяти о каком-то событии, сокращает его длительность, сводит ее до минимума в рамках всего повествования. [...]

Хотя исторические изменения обычно занимают некоторое время и являются следствием определенных процессов, а не единичных событий, коллективная память склонна выделять отдельные эпизоды, представляя их как символические маркеры перемен. Несомненно, выбор одного знакового события гораздо лучше подходит для целей ритуализированного воспоминания, чем постепенный процесс перехода из одного состояния в другое[35]. В рамках общей повествовательной конструкции эти события предстают как *поворотные моменты*, изменившие ход исторического развития общества, — потому они и отмечаются с особым тщанием и торжественностью. В свою очередь, выбор определенных эпизодов прошлого в качестве таких поворотных моментов, подчеркивая драматизм перехода от одной эпохи к другой, высвечивает идеологические принципы, лежащие в основе общей повествовательной конструкции.

Высокая «коммеморативная плотность», приписываемая определенным событиям, служит не только тому, чтобы подчеркнуть их историческое значение. Она может также выделять их из длинного ряда эпизодов, придавать им особый статус символических текстов, служащих ключом к пониманию других событий истории данного социума. Таким образом, в коллективной памяти историческое событие может превратиться в *политический миф*[36], через призму которого, как сквозь увеличительное стекло, члены данного сообщества видят настоящее и пытаются представить себе будущее. Поскольку поворотные моменты часто обретают символический смысл как знаки перемен, они скорее других трансформируются в политические мифы. Как таковые, они не только отражают социально-политические потребности социума, способствовавшие возникновению этого мифа, но сами становятся силой, формирующей эти потребности.

Став знаками глубоких исторических сдвигов и заместив собою в сознании людей целые переходные периоды, «поворотные моменты» обладают особым символическим смыслом. В силу этого они оказываются и самыми спорными и, в сравнении с событиями, безусловно относимыми в общей повествовательной схеме к определенному историческому этапу, в гораздо меньшей степени поддаются однозначной трактовке. Неоднозначность вытекает из пограничного положения «поворотных моментов» между двумя эпохами: они одновременно обозначают и уход от прошлого, и вступление в новую жизнь — мотивы, свойственные всем обрядам перехода[37]. Как пишет Виктор Тернер, «пограничные объекты и явления не принадлежат ни тому ни другому миру — они находятся между ними, не склоняясь ни к одной, ни к другой позиции, установленной законами, обычаями, условностями и обрядами каждого из этих двух миров. Потому в разные века у многих народов, ритуализирующих состояние перехода в культуре и обществе, неоднозначные, неопределенные свойства этих объектов и явлений находили и находят выражение в богатом арсенале символов»[38].

Как и в случае других обрядов перехода, любые действия, связанные с сохранением памяти об этих поворотных моментах истории, пронизаны чувством приобщения к святыне, но в то же время в них сквозит глубокое внутреннее противоречие. Это символическое состояние «порубежья», бытия на грани двух эпох, с одной стороны, придает «поворотным моментам» дополнительную неоднозначность, позволяет по-разному их интерпретировать,

а с другой — способствует их превращению в политический миф, используемый как орудие в борьбе различных сил. Многозначность смысла может быть не столь заметной в конкретном случае отмечания памяти об этом эпизоде: вполне возможно, что в этот раз удалось подчеркнуть один определенный смысл этого события и подавить все другие возможные интерпретации. Однако сравнительное исследование различных мер, направленных на сохранение памяти об одном и том же «поворотном моменте» истории, позволяет заметить как противоречия в трактовках, так и поразительную способность мифа примирять конфликты между резко расходящимися прочтениями прошлого.

Именно эта способность и помогает понять, почему отдельные события продолжают занимать центральное место в исторической памяти того или иного сообщества — вопреки внутренним противоречиям, заложенным в бытующие о них представления. Пограничное положение «поворотных моментов» дает простор различным интерпретациям, сглаживает конфликты, существующие между разными трактовками, тем самым позволяя этим событиям сохранять сакральное значение, удерживаться на своем месте в рамках общей повествовательной конструкции. Порой, однако, хрупкое сосуществование противоречащих друг другу интерпретаций нарушается, миф не может более сдерживать внутренний конфликт между ними. В такие моменты начинается открытая борьба за прошлое, соперничающие группировки вступают в столкновение из-за того, как следует его трактовать. [...] В подобных ситуациях хрупкое равновесие между господствующими в обществе представлениями о том или ином историческом событии — представлениями, выраженными в определенных повествовательных конструкциях, и другими, альтернативными представлениями — может быть нарушено, что, в свою очередь, вызывает более глубокие сдвиги в коллективной памяти общества.

Альтернативную повествовательную модель, прямо противоречащую общей повествовательной конструкции и существующую вопреки подавляющему превосходству последней, мы определили как *контрпамять*. Как предполагает этот термин, «контрпамять» в силу самой своей природы — память оппозиционная, враждебная господствующей коллективной памяти, обладающая подрывным потенциалом. Если общая повествовательная

конструкция пытается искоренить альтернативные трактовки, то «контрпамять», в свою очередь, отрицает истинность общепринятых представлений о прошлом и настаивает на том, что предлагаемое ею прочтение лежит гораздо ближе к исторической правде. «Контрпамять» бросает вызов коллективной памяти не только в мире символов — несомненно, что она прямо связана с политикой. Общая повествовательная конструкция представляет образ прошлого, созданный политической элитой — он служит интересам этой элиты и способствует решению ее политических задач. «Контрпамять» бросает вызов их гегемонии, предлагая отличный от господствующей общей повествовательной конструкции нарратив, отражающий взгляды лиц, вытесненных на обочину общества. Таким образом, память может стать полем борьбы различных политических сил: используя различные памятные коммеморативные торжества и другие действия, направленные на сохранение памяти о прошлом, соперничающие группировки разворачивают свои трактовки истории данного сообщества для того, чтобы обрести контроль над политической системой или обосновать свою сепаратистскую позицию[39].

Пользуясь термином «контрпамять», я вполне солидаризируюсь с представлениями Мишеля Фуко об оппозиционной, подрывной природе памяти. Однако я не разделяю его убежденности в фрагментарной природе этого феномена[40]. «Контрпамять» не обязательно ограничивается лишь созданием образа какого-то одного события — она может стать составной частью всей совокупности представлений о прошлом, вступающей в противоречие с господствующими взглядами. Даже в том случае, когда «контрпамять» бросает вызов сложившемуся представлению о конкретном историческом событии, она внушает особые опасения именно потому, что тем самым затрагиваются и образы многих других событий, так что в итоге под вопросом оказывается общая схема повествования, выражающая коллективную память о прошлом.

Действительно, подрывной потенциал «контрпамяти» хорошо осознается политическими режимами, запрещающими различным меньшинствам совершать те или иные ритуалы, направленные на сохранение своей коллективной памяти. В качестве примера можно привести известные усилия болгарских властей по подавлению турецкого, цыганского и мусульманского фольклора

как «иностранного», чтобы тем самым способствовать созданию особого, отчетливо «болгарского» самосознания, предполагающего и соответствующий образ исторического прошлого страны[41]. Точно так же представления о прошлом африканеров сначала отражали противостояние между этим национальным меньшинством и британскими колонизаторами, позднее же их образы прошлого стали служить интересам политики апартеида в отношении чернокожего и цветного населения Южной Африки[42]. Даже в демократических обществах противоречия между коллективной памятью и «контрпамятью» разных групп с легкостью могут спровоцировать ожесточенные конфликты по поводу того, как следует рассказывать о прошлом и какие представления о нем ближе к истине. Полемика в американском обществе в связи с ежегодными торжествами в День благодарения наглядно это подтверждает: в то время как «американская традиция» отмечать этот праздник восходит к историческому восприятию первых переселенцев, ревизионистский подход настаивает на том, чтобы «вспоминать» в этот день и аборигенов Америки — и вспоминать их не такими, какими их увидели выходцы из Старого Света, а такими, какими они запомнили себя и свою встречу с европейцами. Проблема не ограничивается лишь каноном празднования Дня благодарения. Новый подход предполагает коренной пересмотр всей общей повествовательной конструкции, в рамках которой находят выражение господствующие представления о прошлом американской нации, в том числе и о ее истоках. Требование включить «контрпамять» аборигенов Америки в ту схему, которая ранее утвердилась в качестве коллективной памяти «всех американцев», предполагает переосмысление американцами своего национального самосознания, своей коллективной идентичности, утверждает право вытесненной на обочину части американского общества на более достойное место в истории. Наличие подобных противоречий и конфликтов в конечном счете приводит к изменениям в коллективной памяти и придает динамизм, не позволяющий ей превратиться в набор «реликтов прошлого», с которым современному обществу приходится мириться. Всякое действие, направленное на сохранение памяти о прошлом, придает коллективной памяти новый импульс, служит толчком к новым переменам. Давление «контрпамяти» тоже может способствовать поддержанию жизненных сил коллективной памяти, поскольку брошенный «контрпамятью» вызов стимулирует ответные действия. Коллективная память может успешно подавить оппозиционную память или удерживать ее под контролем, но может случиться и так, что «контрпамять» получит толчок к развитию и, по мере нарастания своей популярности, утратит оппозиционный статус и сама превратится в коллективную память. Великая Французская революция, как и большевистская революция в России, может служить примером попытки силового уничтожения старых схем, по которым выстраивались воспоминания о прошлом страны, превращения «контрпамяти» в официальную историческую память, служащую поддержанию нового политического, социального и экономического порядка. […]

Примечания

1 *Becker C.L.* What Are Historical Facts? // Detachment and the Writing of History: Essays and Letters of Carl L. Becker / Ed. by Phil L. Snyder. Ithaca, 1958. P. 61; курсив мой.

2 *Halbwachs M.* La Mémoire collective [1950] // Halbwachs M. The Collective Memory / Trans. by F.J. and V.Y. Ditter. N.Y., 1980. P. 50–87. См. также: *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire [1925] // Halbwachs M. On Collective Memory / Engl. trans. and intr. by Lewis A. Coser. Chicago, 1992. P. 37–189.

3 *Halbwachs M.* The Collective Memory. P. 86.

4 В то время как автобиографическая память относится к событиям, которые человек непосредственно пережил, коллективная память включает в себя и такие события прошлого, которые не связаны с личным опытом отдельных людей, но известны им в пересказе других лиц. Однако, как подчеркивает М. Хальбвакс, эти две формы памяти связаны между собой, о чем свидетельствует практика устанавливать дату того или иного события личной жизни, ориентируясь на социально значимые вехи (такие, например, как войны). См.: Ibid. P. 44–49.

5 См., например: *Schwartz B.* The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory // Social Forces. 1982. № 61. P. 374–402; Les Lieux de mémoire / Sous la dir. de Pierre Nora. Paris, 1984. Vol. 1: La République; *Lowenthal D.* The Past Is a Foreign Country. Cambridge, 1985; *Schwartz B., Zerubavel Y., Barnett B.* The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory // Sociological Quarterly. 1986. Vol. 27. № 2. P. 147–164; *Hutton P.H.* Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Ariès Connection // Historical Reflections / Réflexions Historiques. 1988. Vol. 15. № 2. P. 311–322; *Connerton P.* How Societies Remember. Cambridge, 1989;

Kammen M. Mystic Chords of Memory. N.Y., 1991; Commemorations: The Politics of National Identity / Ed. by John R. Gillis. Princeton, 1994.

6 *Halbwachs M.* The Collective Memory. P. 78–87.

7 Ibid. P. 78–83. Наблюдения Иосифа Хаима Иерушалми об угасании исторической памяти иудеев параллельно с развитием в XIX веке современного светского подхода к изучению истории еврейского народа подтверждают эту точку зрения. См. его книгу: *Yerushalmi Y.H.* Zakhor: Jewish History and Jewish Memory. Seattle, 1982.

8 *Nora P.* Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations. 1989. Vol. 26. P. 8.

9 Ibid. P. 12.

10 *Hutton P.H.* History as an Art of Memory. Hanover, NH, 1993. P. 73–90.

11 См.: *Collingwood R.G.* The Idea of History. Oxford, 1946. P. 236–249; *Becker C.L.* What Are Historical Facts? // What Is History? / Ed. by E.H. Carr. N.Y., 1971; *White H.* The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore, 1987.

12 *Funkenstein A.* Tadmit ve-Toda'a Historit ha-Yahadut uvi-Sevivata ha-Tarbutit [Как представляли историю евреев с древности до современности]. Tel Aviv, 1991. P. 28.

13 *Schwartz B.* Op. cit. P. 393. См. также: *Schwartz B., Zerubavel Y., Barnett B.* Op. cit. P. 149–151, 158–161; *Schudson M.* The Present in the Past versus the Past in the Present // Communication. 1989. Vol. 11. P. 105–113; *Coser L.A.* Introduction // Halbwachs M. La Mémoire collective. Патрик Хаттон, рассматривая противоречия между теоретическими построениями Хальбвакса и его исследованием топографии Святой земли, приходит к выводу, что Хальбвакс был «историком памяти вопреки своим собственным взглядам». См.: *Hutton P.H.* Op. cit. P. 80–84.

14 См. также написанное Натали Земон Дэвис в соавторстве с Рэндольфом Старном введение к специальному номеру журнала Representations (1986. Vol. 26. P. 5), посвященному коллективной памяти и контрпамяти.

15 Джеффри Хартман утверждает, что перенасыщенность современных массмедиа всякого рода «невыдуманными историями», различной продукцией, основывающейся на воспоминаниях и документах, ошеломляюще воздействует на наше чувство реальности и истории, приводя к тому, что Хартман называет «дереализацией». См.: *Hartman G.H.* Public Memory and Modern Experience // Yale Journal of Criticism. 1993. Vol. 6. P. 240.

16 *Halbwachs M.* The Collective Memory. P. 82. См. также утверждение П. Нора о том, что «места памяти» (lieux de memoire) сохраняются благодаря их способности к изменениям: *Nora P.* Op. cit. P. 19.

17 См. рассуждения Э. Дюркгейма о ритуалах, связанных с сохранением памяти о каких-либо событиях: *Durkheim É.* The Elementary Forms of the Religious Life [1915] / Engl. trans. by Joseph Ward Swain. N.Y., 1965. P. 414–433.

18 *Morrison T.* Beloved. N.Y., 1987.

19 См. также: *Zerubavel Y.* The Holiday Cycle and the Commemoration of the Past: Folklore, History, and Education // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 1986. Vol. 4. P. 111–118.

20 White H. Op. cit. P. 42. См. также: Mink L.O. Narrative Form as a Cognitive Instrument // The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding / Ed. by Robert H. Canary and Henry Kozicki. Madison, 1978. P. 143; *Lowenthal D.* Op. cit. P. 219–224.

21 См. различие, которое проводит Х. Уайт между «дискурсом реальности» и «дискурсом воображаемого»: *White H.* Op. cit. P. 20. См. также высказанные им ранее идеи: *Idem.* Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. Baltimore, 1978. P. 51–80, 81–100; а также: *Mink L.O.* Op. cit. P. 144–145.

22 Master commemorative narrative — дословно «коммеморативный мастернарратив». — *Примеч. пер.*

23 Высказанное Жаном-Франсуа Лиотаром предположение о крушении метанарратива как источника легитимизации постмодернистского общества звучит весьма убедительно: *Lyotard J.F.* The Post-modernist Condition: A Report on Knowledge / Engl. trans. by Geoff Bennington and Brian Massunmi. Minneapolis, 1984. И все же я считаю, что глубокая человеческая потребность осмысливать события прошлого и настоящего, подыскивая им словесное выражение, продолжает утверждать себя на уровне как общества, так и отдельной личности. Таким образом, даже испытав сильнейшие потрясения, приводящие к разрыву памяти, люди могут создавать новые рассказы о своем прошлом, которые способствуют заполнению провалов в памяти. Даже в технологически высокоразвитом обществе существует потребность в создании общих повествовательных конструкций, общих схем повествования — хотя вполне возможно, что эти конструкции претерпевают значительные изменения, чтобы соответствовать меняющимся потребностям.

24 Говоря о природе национализма, Ханс Кон утверждает, что «национализм — это состояние ума, присущее большинству людей и претендующее на то, что оно свойственно всем членам данного общества» (*Kohn H.* The Idea of Nationalism. N.Y., 1944. P. 16). Бенедикт Андерсон и Хоми Баба развили идею о том, что нация представляет собой продукт общественного сознания, определив ее как «воображаемое политическое сообщество»: *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983. P. 14–16, 31; *Bhabha H.K.* DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation // Nation and Narration / Ed. by Homi K. Bhabha. London, 1990. P. 290–322.

25 Вопреки распространенному представлению о том, что современность (modernity) связана с линейной трактовкой времени, Эвиатар Зерубавель показывает, каким образом циклическое понимание времени до сих пор пронизывает современную повседневную жизнь. См.: *Zerubavel E.* Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. Chicago, 1981; а также: *Idem.* The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week. N.Y., 1985.

26 См.: *Terdiman R.* Deconstructing Memory: On Representing the Past and Theorizing Culture in France since the Revolution // Diacritics. 1985. Vol. 15. P. 28–32. Хоми Баба рассматривает противоречие между «педагогическим» и «перформативным» (ритуальным) аспектами общей повествовательной конструкции, объединяющей совокупность представлений о прошлом той или иной нации. Если педагогический аспект подразумевает «непрерывно текущее, линейное время, аккумулирующее в себе прошлое», то перформативный аспект представляет время как «повторяющееся, возвращающееся назад» — другую стратегию, используемую в создании национального нарратива. См.: *Bhabha H.K.* Op. cit. P. 297.

27 См. обсуждение вопроса о культурной значимости истоков: *Eliade M.* Myth and Reality. N.Y., 1963. P. 21–53, а также: *Warner W.L.* The Living and the Dead: A Study in the Symbolic Life of Americans. New Haven, 1959 [Yankee City Series. Vol. 5]. P. 156–225; *Schwartz B.* Op. cit. P. 374–402.

28 Как полагает Эвиатар Зерубавель, формирование идеи «коренного отличия», «великого разрыва» приводит к возникновению «ментальных лакун» в общественном сознании — в противном случае мы воспринимали бы реальность как непрерывную. Более подробное обсуждение этих понятий см.: *Zerubavel E.* The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life. N.Y., 1991. P. 21–32. Значимость этих проблем в контексте новых (или возобновленных) национальных притязаний очевидна в Европе после падения коммунистических режимов.

29 *Wilson W.A.* Folklore and Nationalism in Modern Finland. Bloomington, 1976; *Herzfeld M.* Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. N.Y., 1986; *Handler R.* Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison, 1988; *Silverman C.* Reconstructing Folklore: Media and Cultural Policy in Eastern Europe // Communication. 1989. Vol. 11. P. 141–160.

30 Бернард Льюис приводит примеры стран Ближнего Востока и Африки, попытавшихся изменить свое национальное прошлое: *Lewis B.* History: Remembered, Recovered, Invented. Princeton, 1975.

31 *Nora P.* Op. cit. P. 16–17.

32 Выражение К. Леви-Стросса. Леви-Стросс говорит о возникновении «горячих» и «холодных» хронологий как результате «давления истории». См.: *Lévi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago, 1970. P. 259–260. См. также: *Warner W.L.* Op. cit. P. 129–135; *Schwartz B.* Op. cit. P. 375–377.

33 Зигмунд Фрейд рассматривает феномен коллективной амнезии в своей работе «Моисей и монотеизм». См.: *Freud S.* Moses and Monotheism [1939]. N.Y., 1967. Подобно памяти, амнезия не является неподвижным состоянием, но представляет собой постоянно меняющийся процесс. Таким образом, социум может восстановить свою память, оправиться от коллективной амнезии и воссоздать подавленное прошлое. См., например, обсуждение проблемы воссоздания утраченного прошлого Бернардом Льюисом: *Lewis B.* Op. cit. О диалектике воспоминания и забвения см. специальный номер журнала Communications (1989. Vol. 49), озаглавленный «La mémoire et l'oublie».

34 Введением понятия «коммеморативное время» мы развиваем понятие нарративного времени, предложенное Ж. Женеттом. См.: *Genette G.* Narrative Discourse: An Essay in Method. Ithaca, 1980. P. 33–35.

35 Эдвард Шилс заметил, что чаще всего «великие моменты» — это те события, которые, как считается, определили последующее развитие и, соответственно, придали ореол сакральности прошлому. См.: *Shils E.* Center and Periphery: Essays in Macrosociology. Chicago, 1975. P. 198. Пример того, как длительный исторический процесс затушевывается в общественном сознании, когда какое-то событие оказывается выбранным в качестве ключевого эпизода в различных ритуалах, связанных с сохранением памяти об этом отрезке прошлого, см.: *Zerubavel E.* Terra Cognita: The Mental Discovery of America. New Brunswick, 1992.

36 *Tudor H.* Political Myth. N.Y., 1972. P. 137–140.

37 *Van Gennep A.* The Rites of Passage [1908]. Chicago, 1960. P. 11.

38 *Turner V.W.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondsworth, Middlesex, 1974. P. 81.

39 См., например: *Leach E.* Political Systems of Highland Burma. Boston, 1954. Брюс Капферер в своей работе показывает, как противоборствующие взгляды на прошлое стали причиной кровопролития в Шри-Ланке. См.: *Kapferer B.* Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Washington, DC, 1988; *Van Der Veer P.* Ayodhya and Somnath: Eternal Shrines, Contested Histories // Social Research. 1992. Vol. 59. № I. P. 85–109.

40 См.: *Foucault M.* Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews / Trans. and ed. by Donald F. Bouchard. Ithaca, 1977. См. также, как рассматривается это понятие в работе Джорджа Липсица: *Lipsitz G.* Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture. Minneapolis, 1989. P. 213.

41 См.: *Silverman C.* Op. cit. P. 141–160.

42 *Thompson L.* The Political Mythology of Apartheid. New Haven, 1985.

Этьенн Франсуа
«Места памяти» по-немецки: как писать их историю?

В тексте, опубликованном по-немецки чуть более трех лет назад, Пьер Нора, создатель и руководитель проекта «Места памяти», напомнил, что если на первом этапе речь шла о создании «символической топологии Франции», иными словами, о «подробном описании всех материальных и нематериальных мест, в которых воплотилась коллективная память», то постепенно рамки проекта существенно расширились. Исходной точкой проекта была гипотеза, согласно которой Франция представляет собой «реальность насквозь символическую», в конце же речь пошла уже о «новом подходе к написанию национальной истории». Пьер Нора задался целью создать «историю Франции второй степени» или, точнее, отреагировать на «радикальные перемены в традиционных формах национального чувства и в отношении французов к своему прошлому»[1].

Можно ли утверждать, что эта новая «история символического типа», впервые опробованная на примере Франции, применима только к этой стране? Следует ли видеть в ней результат «исключительного и почти невротического» (по выражению Жака Ле Гоффа) отношения французов к собственному прошлому, или же, напротив, эта новая парадигма может быть распространена и на другие страны, прежде всего на Германию?[2] Пьер Нора в упомянутой выше статье не дал четкого ответа на этот вопрос; конечно, он признал, что его метод, «особенно хорошо подходящий для французской ситуации, может, вероятно, принести пользу и применительно к другим национальным контекстам», однако, перечисляя чуть ниже те причины, по которым во Франции этот

новый тип исторического исследования оказался в высшей степени востребованным, Нора отдает явное предпочтение факторам внутренним, сугубо французским (обстановка в «последеголлевской» Франции, исчерпанность революционной идеи) перед факторами более общего порядка, имеющими силу и по отношению к другим странам.

Итак, история — «французская страсть» (Филипп Жутар) и метод, использованный в «Местах памяти», служит новым подтверждением этого факта? Следует ли видеть в этом методе одно из выражений французского «особого пути», или же, напротив, метод этот может быть распространен и на гораздо более широкий круг объектов? Применим он исключительно к Франции или может быть действенным также и применительно к Германии?

Что касается меня, то сегодня я могу ответить с полной определенностью: разумеется, метод этот применим отнюдь не только к Франции. Уверенность моя, однако, относительно свежа и порождена ситуацией, сложившейся в самые последние годы. Задайся я подобным вопросом в 1986 году, когда вышел из печати первый том «Мест памяти», я, скорее всего, ответил бы на него совсем иначе. Дело в том, что в прежние годы между «формами национального чувства и отношением общества к своему прошлому» во Франции и Германии различий имелось куда больше, чем сходства.

Различия эти, кстати, никуда не делись и продолжают влиять на две основополагающие сферы: отношение ко времени и отношение к нации[3]. Если во Франции под историей понимается многовековое прошлое, восходящее если не к галлам, то, по крайней мере, к Средним векам, причем отношение к этой истории чаще всего едино у всей нации и носит позитивный характер, то в Германии, напротив, историческая рефлексия чаще всего сводится к размышлениям о двенадцати годах правления национал-социалистов (и о причинах их прихода к власти), причем центральное место в этих размышлениях занимает критика и даже самокритика[4]. Ибо в Германии проблемной оказывается сама история, разрывающаяся между тягой к нормальности и сознанием абсолютной исключительности нацизма. В самом деле, о каких «местах памяти» германской истории может идти речь, если, как справедливо заметил Юрген Хабермас, самым памятным из всех мест своей истории современным немцам приходится считать не что иное, как Освенцим?

Развал ГДР и объединение Германии, против ожидания, не переменили ситуацию коренным образом. Разумеется, сегодня под историей подразумевают не только историю нацизма, но и «вторую немецкую диктатуру», в которой видят уже не только жупел, но и загадку, которую необходимо разгадать, и, более того, прошлое, которое необходимо понять и принять[5]. Но если объект внимания изменился, господствующая тональность осталась прежней: от историков по-прежнему требуют в первую очередь критики и самокритики. Отношение к истории ГДР зависит чаще всего от отношения к истории нацизма и от тех уз, которые связывали — или не связывали — историка с нацистским режимом. В результате, хотя объект внимания частично изменился, актуальность темы *Vergangenheitsbewöltigung* (преодоление прошлого) парадоксальным образом не только не уменьшилась, но даже возросла. В сегодняшней Германии серьезные обсуждения прошлого, затрагивающие все общество и вызывающие самый большой взрыв эмоций, по-прежнему касаются прежде всего и исключительно прошлого нацистского. Недавние примеры — дискуссия о поддержке гитлеровского режима историками, которые затем сыграли решающую роль в возрождении исторической науки в послевоенной Германии (дискуссия, разгоревшаяся на последнем конгрессе немецких историков в сентябре 1998 года), а также полемика, вызванная речью, которую произнес писатель Мартин Вальзер в октябре 1998 года, после вручения ему премии немецких издателей, и ответным выступлением председателя Центрального совета немецких евреев Игнация Бубиса. Конец этому бесконечному спору был положен только весной 1999 года, когда члены бундестага проголосовали за создание в Берлине, в непосредственной близости от Бранденбургских ворот, мемориала памяти жертвам Холокоста (Holocaust-Denkmal)[6].

Второе отличие от французов заключается в отношении немцев к собственной нации. Если во Франции существование французской нации воспринимается как само собой разумеющееся, в Германии именно это существование оказывается проблематичным и публичное обсуждение прошлого имеет целью не только разгадать тайну немецкой национальной идентичности, но и освободиться от этой тайны, заклясть ее. Эта особенность германской памяти, очевидная в таких эпизодах, как громкие торжества

1980-х годов или создание нового Немецкого исторического музея в Западном Берлине, также до сих пор не утратила своего значения. Конечно, с 3 октября 1990 года сомнений в наличии немецкой нации быть не может; больше того, впервые в истории Германии между нацией и государством установилось полное соответствие. Однако во многих аспектах эта нация существует скорее на словах, чем на деле, и предстоит еще немало сделать для того, чтобы придать ей завершенность, особенно в человеческих мыслях и представлениях. Для множества немцев нация продолжает оставаться источником мучительных вопросов, она не столько объединяет их, сколько разъединяет и создает новые сложности в том, что касается организации мемориальных мероприятий (как, например, увековечить в Бухенвальде или Заксенхаузене память десятков тысяч жертв НКВД, умерших в заключении в период с 1945 по 1949 год и похороненных в общих безымянных могилах, — и при этом не навлечь на себя обвинений в оправдании нацизма?), преподавания истории в начальной и средней школе (министры образования отдельных немецких земель до сих пор не сумели добиться единодушия в отношении учебных программ и инструкций для преподавателей[7]) или в области градостроительства (что, например, делать с Дворцом республики, открытым в центре Берлина в бытность его столицей ГДР, а после объединения Германии закрытым, согласно официальной версии, по причине избытка асбеста в стенах?). Выбирая способ увековечить прошлое, нация одновременно выбирает свое будущее, и отсутствие четких и однозначных решений перечисленных проблем достаточно ясно показывает, как трудно единой (вновь объединенной) Германии — этой, по выражению мюнхенского историка Кристиана Мейера, «нации поневоле» — воспринять себя как нацию и осознать себя таковой.

Сами термины, в которых идет обсуждение проблемы памяти на разных берегах Рейна, свидетельствуют о коренном различии двух стран и двух наций. Во Франции во главу угла ставятся три понятия: «память нации, национальная идентичность, национальное наследие». В Германии же дело обстоит совсем иначе: если понятие «идентичность» употребляется так же часто (и так же невнятно), как во Франции, представление о «памяти» остается достаточно зыбким и даже не имеет единого словесного выражения

(в немецком языке французскому *mémoire* соответствуют целых два слова: сравнительно редкое *Gedächtnis* (память) и гораздо более употребительное, но чисто описательное *Erinnerung* (воспоминание); наконец, о «национальном наследии» речи вообще практически не идет, скорее всего, потому, что соответствующее немецкое слово (Erbe) было дискредитировано нацистами, у которых оно было в большой чести, а затем политиками ГДР.

Различия между французским и немецким отношением к национальному прошлому очень велики. Следует ли, однако, сделать из всего сказанного вывод, что написать «историю Германии второй степени», создать ее «символическую топологию» (я повторяю процитированные выше слова Пьера Нора) невозможно?

Если двадцать или тридцать лет назад такое утверждение звучало бы, вне всякого сомнения, справедливо, сегодня оно уже не соответствует реальному положению дел. За последние годы немецкое общество претерпело целый ряд изменений, результатом которых стало сближение немецкого и французского подходов к прошлому — сближение, которое, разумеется, не отменяет перечисленных выше различий, но уменьшает их значимость и превращает из абсолютных в относительные. С другой стороны, в то же самое время французское отношение к национальному прошлому утратило большую часть своей исключительности. Не случайна та поразительная синхронность, с которой Франция и Западная Германия два десятка лет назад вступили в «мемориальную эру» и принялись увековечивать события своего прошлого.

Среди проявлений этого мемориального бума (причины которого, впрочем, исследованы пока недостаточно[8]) назовем три, представляющиеся нам наиболее существенными. Первое — значительный рост мемориальных мероприятий, начиная с празднования «года Лютера» (1983), которое размахом и разнообразием церемоний оставило далеко позади скромные юбилеи 1946 и 1967 годов (западногерманским устроителям придавало дополнительный пыл соревнование с восточными немцами, отмечавшими в том же 1983 году столетие со дня смерти Карла Маркса), и кончая неумеренно пышным празднованием пятидесятилетия со дня окончания Второй мировой войны в 1995-м. Причем мирная и порой даже откровенно сочувственная атмосфера мероприятий 1995 года резко контрастировала с куда более напряженной атмосферой, в которой протекали аналогичные мероприятия десятью годами раньше. Второе проявление того мемориального бума, о котором идет речь, — увлечение историческими выставками, начиная с успеха штутгартской выставки 1977 года, посвященной Гогенштауфенам (успех этот, превзошедший самые оптимистические ожидания, обозначил резкую перемену в общественных настроениях), и кончая тем интересом, с которым в нынешнем 1999 году были встречены в Германии как нескончаемые торжества по случаю 250-й годовщины со дня рождения Гете (Веймар по этому случаю был даже провозглашен «культурной столицей Европы»), так и празднование пятидесятилетия создания ФРГ и десятилетия со дня падения Берлинской стены, ставшего первым шагом на пути к объединению Германии. Большая выставка «Единство — Право — Свобода. Пути немцев, 1949–1999» (Einigkeit und Recht und Freiheit. Wege der Deutschen, 1949–1999), открытая в берлинском музее «Мартин Гропиус Бау» (Martin-Gropius-Bau) в мае нынешнего [1999] года, пользуется у публики неослабевающей популярностью, и организаторы надеются, что число посетителей превысит полмиллиона. Наконец, третье проявление мемориального бума — мода на исторические музеи. Первым серьезным шагом в этом направлении стало превращение выставки «Вопросы к немецкой истории» (Fragen an die deutsche Geschichte), открытой в 1971 году в связи с празднованием столетия постройки Рейхстага, в постоянную экспозицию. Второй существенной инициативой, которую следует упомянуть, было принятое в 1982 году решение (в определенном смысле явившееся следствием успеха тех выставок, которые проходили в 1981 году в связи с «годом Пруссии») построить в Западном Берлине большой Немецкий исторический музей (Deutsches Historische Museum), задуманный изначально как ответ на открытие в Восточном Берлине, в здании бывшего арсенала прусских королей (Zeughaus), Музея немецкой истории (Museum für deutsche Geschichte). Один из «парадоксов истории» заключается в том, что после падения Берлинской стены Немецкий исторический музей разместился в том самом здании, где прежде располагался его конкурент. Наконец, третьим важным шагом стало открытие в 1994 году в Бонне Дома истории Федеративной Республики Германии (Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland), прославляющего — умно, тонко и с использованием новейших

технических достижений — успехи немецкой (западногерманской) демократии. Что же касается Берлина, то достаточно упомянуть недавнее завершение строительства Еврейского музея по проекту архитектора Даниэля Либескинда (шедевр, не имеющий себе равных) или начало работ по расширению Немецкого исторического музея (под руководством архитектора И.М. Пея), чтобы стало ясно: исторические музеи в Германии по-прежнему пользуются большим спросом.

Параллельно наблюдается возрождение интереса немецких историков к истории Германии, а с недавних пор — к истории коллективной памяти и исторического сознания. Если исторические книжные серии, выходившие до этого, состояли преимущественно из монографий, адресованных специалистам, то в начале 1980-х годов три крупных немецких издательства почти одновременно и с большим шумом основали серии, предназначенные для широкой публики: к сочинению книг издатели привлекли известных историков, всерьез озаботились стилем, иллюстрациями, качеством печати. Публике эти амбициозные замыслы пришлись по вкусу; ответом на ее ожидания стала «Малая история Германии», выпущенная несколько лет назад в Мюнхене. Написанная одним из самых блестящих историков своего поколения, Хагеном Шульце, богато иллюстрированная репродукциями экспонатов берлинского Немецкого исторического музея, книга эта имела огромный успех; за два года было продано более ста тысяч экземпляров[9]. В самое последнее время стали выходить (или готовиться к выходу) многочисленные работы, посвященные коллективной памяти и ориентирующиеся — порой опосредованно, а порой совершенно явно — на «французский» тип исследований такого рода. После публикации пионерских статей Томаса Ниппердея «Национальная идея и национальный памятник в XIX веке» (1968) и «Кельнский собор — памятник нации» (1981)[10] внимание немецких историков привлекают в особенности две области. Первая — это, разумеется, память о нацизме, причем в последние годы в работах, посвященных этой теме, наблюдается особенный интерес именно к феноменам памяти (а не только к историографическим и политическим аспектам, до сих пор остававшимся излюбленными предметами анализа). Из огромного потока литературы на эту тему выделим книги Юргена Даниэля, Норберта Рая, Джефри

Херфа, Петера Райхеля, Петера Штайнбаха и Эдгара Вольфрума[11]. Вторая область, вызывающая повышенный интерес историков, — это национализация немецкой коллективной памяти в XIX и начале XX века. Здесь следует назвать в первую очередь (хотя список этот, разумеется, также не претендует на полноту) работы Фолькера Аккермана, Райнхарда Алингса, Алеиды Ассман, Вольфганга Хардтвига, Михаэля Ейсмана, Райнхарта Козеллека, Лотара Махтана, Шарлотты Такке, Винфрида Шпайткампа и Якоба Фогеля[12]. Увеличение числа исследований такого рода тем более характерно, что параллельно с ним крепнет и расцветает настоящая «немецкая школа изучения памяти», для которой характерно, наряду со старинным немецким пристрастием к философским и филологическим штудиям и интересом к истории понятий, близкое знакомство с новейшими тенденциями мировой науки. У истоков этой «школы», представители которой всегда отличались склонностью к теоретизированию, стояли Томас Ниппердей и Райнхарт Козеллек. Сейчас во главе ее стоят Ян и Алеида Ассман, чьи книги оказывают все более сильное влияние на публичные дискуссии и готовящиеся к печати исследования[13].

Наконец, на развитие «немецкой истории второй степени» оказывают влияние (если не напрямую, то опосредованно) новые условия, создавшиеся в результате падения Берлинской стены, объединения Германии и перестройки европейского сообщества. Вновь сделавшись национальным государством, Германия не может не признать необходимости ощутить себя нацией. Причем делает это она в условиях, благоприятных как никогда — не только потому, что «второе объединение Германии» произошло в предельно мирной и демократической форме, но и потому, что впервые за всю свою историю Германия ощутила, что значит идеальное совпадение между политическим представлением о себе самой как о государстве и культурным представлением о себе как о нации. Впервые за долгие годы «немецкий вопрос» не стоит перед Европой и миром. «Чудо» 1989–1990 годов положило конец ситуации, когда, по выражению Рихарда фон Вайцзекера, «немецкий вопрос оставался открытым, поскольку Бранденбургские ворота оставались закрытыми». «Берлинская республика» сумела сохранить плоды чистки и денацификации, которые явились одним из главных свершений «республики Боннской». В то же время объединение

Германии прекрасно вписалось в более широкие рамки объединения Европы. Все это позволяет сегодня «Берлинской республике» смотреть на немецкое прошлое взглядом критическим, но более мирным и более готовым к вызовам будущего. В самом деле, объединение Германии и создание объединенной Европы позволяют осуществить двойную корректировку подхода к немецкому прошлому: с одной стороны, свободный и ничем не ограниченный доступ к архивам бывшей Восточной Германии позволит получить более взвешенное и четкое представление об истории Пруссии и Саксонии и, шире, о восточном аспекте немецкого прошлого. С другой стороны, есть основания полагать, что начавшаяся (и в некоторых сферах идущая полным ходом) нормализация отношений между Германией, ее восточными соседями и Россией (по модели послевоенного «примирения» с Францией) будет способствовать созданию партнерских отношений между исследователями и сделает наконец возможным мирное совместное изучение общей истории, трагической и трогательной разом. Таким образом, никогда еще, как мне кажется, условия для научного описания немецкой коллективной памяти в ее культурном и национальном измерениях не были столь благоприятны.

Заняв место директора Центра Марка Блока в Берлине, я решил собрать для осуществления этого проекта группу французских и немецких историков, сотрудничающих с нашим Центром. Все члены этой группы, действуя в рамках настоящего франко-немецкого диалога, прагматичного, плюралистичного и эффективного, начали свою работу с оценки того, что было сделано их предшественниками — коллективом под руководством Пьера Нора, работавшим над французскими «Местами памяти». Этому критическому подведению итогов, в котором охотно согласился принять участие сам Пьера Нора, были посвящены, в частности, научная конференция «Нация и эмоция», организованная в октябре 1993 года в Берлине вместе с Центром сравнительного изучения истории общества (Forschungsstelle zur Vergleichenden Gesellschaftsgeschichte) берлинского Свободного университета, и научно-практическая конференция, состоявшаяся в Берлине в мае 1995 года (она была организована Центром Марка Блока совместно с парижской Высшей школой социальных наук)[14]. В итоге всех этих обсуждений исследователи, учитывавшие также опыт других стран,

таких как Нидерланды, Канада, Австрия или Италия[15], констатировали, что парадигма «мест памяти» (понимаемая в широком смысле как инструмент, позволяющий создавать «символическую историю», «историю второй степени») может быть применена, причем применена с большим успехом, отнюдь не только к Франции. Это был первый вывод, к которому пришли участники конференций; вторым стало признание того факта, что, имея дело с иной национальной историей, невозможно в точности повторить структуру французского проекта и методы работы французских исследователей — необходимо отыскать такой принцип работы и такой тип структурирования материала, который соответствовал бы немецкой специфике.

Работа, которая с самого начала велась — это следует подчеркнуть особо — в рамках франко-немецкого сотрудничества и не замыкалась внутри одной нации, позволила выделить четыре основополагающих принципа, которые должны быть положены в основу исследований и их превращения в печатный текст. Первый принцип — это, разумеется, соблюдение критического отношения к собственному труду: по причинам как политического, так и научного свойства все единодушно признали, что следует любой ценой воспротивиться превращению задуманного предприятия в попытку легитимации современного политического состояния Германии. Работа должна носить сугубо интеллектуальный, исторический характер. Вторым принципом должно быть внимательное (гораздо более внимательное, чем во французском случае) отношение ко всему, что связано со сломами, разрывами, конфликтами; этого требует специфика немецкой истории и культуры. В доказательство приведем всего один пример. Среди мест, достойных исследования («мест» как в географическом, так и в символическом смысле слова), одним из первых на ум, естественно, приходит Веймар. Однако Веймар неотделим от Бухенвальда, а сам Бухенвальд связан с памятью о двух противоположных этапах истории: сначала здесь томились в концлагере жертвы нацистского режима, а затем — жертвы режима советского. Третьим принципом должно стать стремление к открытости и плюрализму — открытости хронологической (не следует ограничивать сферу исследования XIX и XX веками, следует, напротив, рассматривать историю от Средних веков до современности), концептуальной (следует

учитывать множественность толкований понятия «нация» в Германии, а также почти постоянное несовпадение между политическими формами и культурными реальностями, носящими зачастую весьма субъективный характер) и, наконец, открытости географической (следует учитывать отношения конфликта и дополнительности между различными пространственными сферами, к которым принадлежит та или иная личность, — от малой родины (Heimat) и земли или княжества до нации и/или Рейха). Наконец, последний принцип, имеющий первостепенное значение, — это необходимость уделять внимание общеевропейскому контексту, по причинам как содержательного свойства (тот факт, что Германия расположена в центре Европы, превращает ее в страну с наибольшим количеством соседей; границы Германии и состав населяющих ее народов постоянно менялись; отсюда — огромная роль таких факторов, как контакты и обмены), так и свойства методологического (следует учитывать ту роль, которую сыграла в построении и эволюции немецкой национальности и идентичности динамика взамодействия с иностранцами). На практике этот последний принцип должен приводить к выбору в качестве объектов исследования, во-первых, «смешанных мест», таких как Страсбургский собор, являющийся «местом памяти» одновременно для эльзасцев, французов и немцев, или поле битвы при Танненберге («место памяти» разом и немецкое, и польское), а во-вторых — реплик, авторство которых принадлежит иностранцам, «посторонним» — прежде всего таких сочинений, как «Германия» Тацита или «О Германии» мадам де Сталь[16].

Коллективное обдумывание стратегии изучения немецких «мест памяти», осуществлявшееся в первую очередь в ходе упомянутых выше конференций, продолжилось в разработке конкретных тем в рамках семинара, организованного берлинским Свободным университетом. Семинар этот, которыми руководили мы с Хагеном Шульце, начал функционировать зимой 1995/96 года и продолжал свою работу в течение семи семестров, до зимы 1998/99 года. Вместе с группой студентов, увлеченных этой работой и преданных ей, мы изучали теоретические труды, имеющие отношение к «местам памяти», составляли «немецкий» список таких мест (реки и люди, регионы и мифы, Берлин и Рейх) и даже сделали попытку выйти за пределы Германии и заняться памятными местами Европы в целом. Интерес, который эта тематика вызвала у студентов, качество докладов и письменных работ, интенсивность и плодотворность обсуждений позволили убедиться в осуществимости проекта, оценить серьезность предложенных тем и, наконец, исследовать некоторые из этих тем более подробно.

Контакты с участниками семинара и с немецкими и иностранными исследователями, проявившими интерес к нашему проекту, позволили нам с Хагеном Шульце набросать возможный состав будущих сборников; мы постоянно возвращались к этой работе и переделывали ее, потому что стремились выработать такие перечни «мест памяти» и такую структуру книги, которые были бы разом и убедительны, и удобны для читателя. Исходя из наблюдения, сделанного самим Пьером Нора, мы в конце концов остановились на следующем решении: берутся восемнадцать центральных понятий, по большей части непереводимых (от *Bildung* до *Zerrissenheit*, не говоря уже о *Erbfreind, Freiheit, Leistung, Reich* и *Schuld*), затем вокруг каждого из них выстраивается «гроздь ассоциаций», почерпнутых из различных регистров коллективной памяти и изложенных в пяти-шести статьях. Например, к понятию *Leistung* (выполненная работа, успех, результат, показатели) имеют отношение следующие статьи: «Die D-Mark», «Krupp», «Die Bundesliga», «Die STASI», «Das goldene Handwerk», «Die Hanse». Общий список таких статей включает в себя около сотни позиций; впрочем, каждая статья порождает собственные ассоциации, отсылки и неожиданные выводы (точно так же работает сама память). Таким образом, предложенная структура не замыкает немецкую память в жесткий каркас, но, напротив, сообщает ей форму открытого лабиринта, который разжигает воображение и побуждает к открытиям.

Наконец, летом 1998 года, заручившись поддержкой двух немецких фондов, а главное, получив согласие от мюнхенского издателя Бека, мы начали заказывать статьи авторам, причем обращались не только к известным исследователям и признанным специалистам по той или иной теме, но также к молодым историкам и самым талантливым из участников нашего семинара. Принципиально важным мы считали также привлечение к работе не только немцев, но и иностранцев (их число должно было составлять не меньше 20% от общего числа участников). Эта

подготовительная фаза заняла в общем чуть больше полугода, и результат ее превзошел наши ожидания: большинство намеченных нами авторов ответили согласием; общение с ними помогло нам расширить рамки нашего проекта и уточнить его составляющие. Статьи, которые уже сданы, внушают большой оптимизм. Жребий брошен, мы пустились в путь и рассчитываем за ближайшие два года добраться до конечной точки.

В завершение этого короткого рассказа о готовящемся издании я хотел бы привести три цитаты: две из них принадлежат немецким историкам, одна — французскому. Первая заимствована из предисловия к «Краткой истории немецкой идеи *Bildung*» Алеиды Ассман:

> В заново объединенной Германии, остро нуждающейся в национальных символах, размышления о национальной памяти важны как никогда: особый путь (Sonderweg) Германии, приведший ее к гитлеровскому режиму и его последствиям, делает решение этого вопроса столь же сложным, сколь и неотложным. Освенцим стал национальной катастрофой, взорвавшей культурную память немцев, и процесс этот не завершился еще и сегодня. Однако неверно было бы думать, что катастрофа эта обрекает немцев на бездейственность памяти; совсем напротив, она побуждает их более пристально и более критично взглянуть на ту сложную роль, которую играла и играет культурная память в немецкой истории[17].

Вторая цитата — отрывок из столь же проницательной, сколь и побуждающей к дальнейшим разысканиям книги моего друга и соратника Хагена Шульце «Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte?». Книга эта, опубликованная всего за несколько месяцев до падения Берлинской стены, заканчивалась следующим утверждением: «Только включение в европейский контекст возвратит немецкой истории то, чего ей недостает как истории национальной: особость и преемственность»[18].

И, наконец, третья цитата, перекликающаяся со второй, принадлежит, как и следовало ожидать, Марку Блоку. Он любил повторять: «Истории Франции не существует; существует лишь история Европы». Разве можно сомневаться в том, что мысль эта, которая никогда не звучала так актуально, как сегодня, еще больше подходит к истории Германии?

Примечания

1 *Nora P.* Das Abenteuer der "Lieux de mémoire" // Nation und Emotion / Hrsg. von Étienne François, Jakob Vogel und Hannes Siegrist. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19 und 20. Jahrhundert. Göttingen, 1995. S. 83–92.

2 Хотя бы по той причине, что и в этой стране отношения с прошлым носят в высшей степени «невротический» характер?

3 В данном тексте я продолжаю размышления, начатые в трех предыдущих статьях, к которым позволю себе отослать читателя: *Francois É.* Nation retrouvée, "nation à contrecœur": l'Allemagne des commémorations // Le Débat. 1994. № 78. P. 62–70; *Idem.* Von der wiedererlangten Nation zur "Nation wider Willen": Kann man eine Geschichte der deutschen Erinerungsorte schreiben? // Nation und Emotion. S. 93–107; *Idem.* Rapport a l'histoire // Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées / Nouvelle éd. Augmentée; ed. Jacques Leenhardt et Robert Picht. Arles, 1997. P. 17–24.

4 Так обстоит дело прежде всего с прошлым «национальным»; выводы звучали бы иначе — и были бы гораздо ближе к тому, что можно сказать о французской ситуации, — если бы в поле нашего зрения попало отношение к прошлому местному или региональному.

5 *Klessmann C.* Zeitgeschichte in Deutschland nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Essen, 1998.

6 Mahmal Mitte: Eine Kontroverse / Hrsg. von Michael Jeismann. Cologne, 1999; Das Holocaust-Mahnmal: Dokumentation einer Debatte / Hrsg. von Michael S. Cullen. Zurich, 1999.

7 Это отсутствие единодушия связано не только со спорами, которые вызывает история Германии, но и со стремлением представителей разных земель отстоять независимость в сфере образования и культуры.

8 Среди структурных причин сближения Франции и Германии в том, что касается мемориальных церемоний, можно назвать, по крайней мере в качестве гипотезы, постоянно возрастающую роль туризма как массового культурного и общественного явления, а также то обстоятельство, что временная дистанция, отделяющая нас от трагических событий Второй мировой войны, становится с каждым годом все больше.

9 *Schulze H.* Kleine deutsche Geschicte (mit Bildem aus dem Historischen Museum). Munich, 1996. Эта книга к настоящему времени уже переведена на английский (продано 35 000 экземпляров), корейский, японский и польский языки. Готовится к выходу издание на французском.

10 *Nipperdey T.* Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert // Historische Zeitschrift. 1968. № 206. S. 527–585; *Idem.* La cathédrale de Cologne, monument à la nation // Réflexions sur l'histoire allemande / Trad. par Claude Orsoni. Paris, 1992. P. 222–245.

11 Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten / Hrsg. von Jürgen Danyel. Berlin,

1995; *Frei N.* Vergangenheitspolitik. Die Anfange der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München, 1996; *Herf J.* Divided Memory: The Nazi-Past in the Two Germanys. Cambridge, Mass., 1997; *Reichel P.* Politik mit der Erinnerung: Cedächtnisorte im Streit um die nationalsüzialistische Vergangenheit. München, 1999; *Steinbach P.* Widerstand gegen den Nazionalsozialismus in der Erinnerung der Deustchen. Paderborn, 1994; Umkämpfte Vergangenheit: Ceschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich / Hrsg. von Petra Bock und Edgar Wolfrum. Göttingen, 1999. Назову также две книги, вышедшие в самое последнее время на французском языке: *Solchany J.* Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro (1945–1947). Paris, 1997; *Gaudard P.-Y.* Le Fardeau de la mémoire. Paris, 1998.

12 *Ackermann V.* Nationale Totenfeiern in Deutschland von Wilhelm I. bis Franz-Josef Strauß: Eine Studie zur politischen Semiotik. Stuttgart, 1990; *Alings R.* Monument und Tradition: Das Bild vom Nationalstaat im Medium Denkmal. Berlin; N.Y., 1996; *Assmann A.* Arbeit am nationalen Cedächtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. Frankfurt, 1993; *Hardtwig W.* Nationalismus und Bürger-kultur in Deutschland 1500–1914, Ausgewählte Aufsätze. Göttingen, 1994; *Jeismann M.* Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegrift und Selbst-verständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. Stuttgart, 1992; Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne / Hrsg. von R. Koselleck und Michael Jeismann. München, 1994; Bismarck und der deutsche National-Mythos / Hrsg. von Lothar Machtan. Bremen, 1994; *Tacke C.* Dehkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert. Göttingen, 1995; *Speitkamp W.* Die Verwaltung der Geschichte: Denk-malpflege und Staat in Deutschland 1871–1933. Göttingen, 1996; *Vogel J.* Nationen im Gleichschritt: Der Kult der "Nation in Waffen" in Deutschland und Frankreich 1871–1914. Göttingen, 1997.

13 *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hoch-kulturen. München, 1997; *Assmann A.* Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München, 1999.

14 Материалы конференции «Нация и эмоция» были опубликованы в одноименной книге, указанной в примеч. 2; доклады, обсуждавшиеся в ходе конференции 1995 года, были изданы в сборнике: Lieux de Mémoire, Erinnerungsorte: d'un modèle français à un projet allemand / Sous la dir. de Étienne François. Berlin, 1996 [Les Travaux de centre Marc Bloch. № 6].

15 Lieux de mémoire et Identités nationales / Sous la dir. de Pim den Boer et Willem Frijhoff. Amsterdam, 1993; Waar de blanke top der duinen: En andere vaderlandse herinnerigen / Ed. N.C.F. van Sas. Amsterdam, 1995; I luoghi della memoria / Ed. Mario Isnenghi. Rome; Bari, 1997.

16 См., например: La Germanie de Tacite et l'originalité allemande // Le Débat. 1994. № 78. P. 42–61.

17 *Assmann A.* Op. cit. P. 2.

18 *Schulze H.* Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte. Berlin, 1989. S. 70.

Тони Джадт
«Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память?

I

Когда вы едете на машине по прекрасным скоростным автомагистралям Франции, изумительно вписанным в окрестный ландшафт, невозможно пропустить необычные указатели, отстоящие друг от друга на небольших промежутках. Заметные, но при этом не вызывающие раздражения, выдержанные в теплых, мягких тонах, эти щиты установлены парами: сначала вы видите указатель, на котором помещены два или три символа — достаточно наглядные и занимательные, чтобы привлечь к себе внимание автомобилиста, но все же требующие некоторого дополнительного объяснения — гроздь винограда или стилизованное изображение горы или замка. Затем, примерно через километр — расстояние как раз достаточное, чтобы сидящие в машине задались вопросом, что бы это значило, — появляется второй такой же щит, на котором сообщается, что вы проезжаете мимо виноградников Бургундии, Реймсского собора или горы Св. Виктории. И действительно, слева или справа от дороги (стрелка на втором указателе покажет вам, куда надо смотреть) видны виноградники, готический шпиль или живописный холм, знакомый нам по картинам Сезанна. Далеко не всегда за этими указателями последует ответвление главной дороги — их цель вовсе не в том, чтобы помочь вам добраться до изображенной на них достопримечательности, и уж тем более не в том, чтобы рассказать вам о ней. Эти щиты поставлены, чтобы рассеять дорожную скуку, подсказать современному путешественнику, через какие места он, сам того не зная,

проезжает. Ирония состоит в том, что узнать об этом вы сможете, лишь двигаясь по скоростной магистрали, надежно отгороженной от окружающего ландшафта.

Кроме того, эти указатели намеренно и недвусмысленно назидательны: они рассказывают вам об историческом прошлом Франции или о ее настоящем, неразрывно связанном с этим прошлым (о виноделии, например), так чтобы у вас создалось вполне определенное представление об этой стране. «Да! Да, конечно! — говорим мы. — Поля сражений под Верденом, римский амфитеатр в Ниме, пшеничные поля области Бос...» Размышляя о богатстве и многообразии этой страны, о ее древних традициях и об испытаниях, выпавших на ее долю в XX веке, у нас в сознании возникает определенный образ, общие с другими людьми воспоминания о Франции. На скорости свыше 100 километров в час мы движемся по Музею истории Франции — сама Франция стала для нас таким музеем.

Франция, конечно, уникальна в этом отношении. Но не одна она превратилась в огромный музей под открытым небом. Все мы живем в эпоху постоянных юбилеев и годовщин. По всей Европе и Америке воздвигнуты мемориалы, памятные доски, открыты музеи и исторические центры — все это создано для того, чтобы напомнить нам о нашем наследии. В этом нет ничего принципиально нового: в Греции, на месте битвы при Фермопилах, на памятнике царю Леониду (памятник воздвигнут в 1955 году) можно прочитать древнегреческий текст, обращенный к путнику с призывом сохранить память о героическом подвиге трехсот спартанцев, погибших в сражении с персами в 480 году до н. э. В Англии существует древняя традиция отмечать память не только побед, но и поражений — от поражения англосаксов в битве при Гастингсе (1066) до эвакуации английских войск, блокированных немцами в районе Дюнкерка в 1940 году. Город Рим — это огромный музей под открытым небом: на его улицах и площадях перед нами проходит вся история западной цивилизации. История США окружает нас повсюду в Америке — от колониального Вильямсбурга до Маунт-Рашмор.

Так было всегда, но в наши дни появилось и нечто новое. Мы отмечаем гораздо больше памятных дат, мы спорим друг с другом о том, какие события в нашей истории следует отмечать и как их

нужно отмечать. До самого последнего времени (по крайней мере в Европе) весь смысл музея, мемориальной доски или памятника состоял в том, чтобы напомнить людям о том, что они и без того знают сами (или думают, что знают). Сегодня, однако, все эти вещи служат другим целям. Музеи и памятники теперь создаются для того, чтобы рассказать людям о вещах, о которых они могут ничего не знать, совершенно забыли или вовсе никогда не слыхали. Все сильнее нас охватывает страх, что мы забудем свое прошлое, что оно исчезнет, затеряется в суете настоящего. Мы отмечаем память об утраченном мире — иногда еще до того, как его утратим.

Воздвигая памятники или создавая копии предметов старины, мы рискуем еще больше забыть о прошлом: созданный нами символ или законсервированные руины подменяют собой прошлое. Мы тешим себя иллюзией, что сохраняем прошлое, в то время как его подлинный смысл ускользает от нас, оставляя нам лишь сувенир на память. Вспоминаются слова Джеймса Янга: «Как только мы заключаем память в монументальные формы, мы в определенной степени снимаем с себя обязанность помнить... Ошибочно полагая, что наши памятники всегда будут с нами, чтобы напоминать нам о прошлом, мы уходим прочь от них и возвращаемся, лишь когда нам заблагорассудится». Кроме того, памятники — воинские мемориалы, например, — со временем сливаются с окружающим ландшафтом, становятся частью прошлого — вместо того, чтобы напоминать нам о нем[1].

В Соединенных Штатах об этих проблемах вспоминают, когда разгорается очередная «война памяти». Кто имеет право определять содержание и оформление музейной экспозиции, устанавливать мемориальную доску или знак, решать, какой смысл несет для потомков поле сражения? Эти стычки — всего лишь часть той борьбы, которую ведут в сфере культуры разные группы населения за свое самоопределение, свое самосознание — национальное, региональное, языковое, религиозное, расовое, этническое, половое. В Польше или в Германии споры о том, как следует отмечать память о недавнем историческом прошлом, привели в итоге к тому, что общество этих стран с обостренным, болезненным вниманием обратилось к теме уничтожения европейских евреев — спланированного в Германии и проведенного в жизнь в концентрационных лагерях на польской земле. Вместо ностальгических

воспоминаний о героическом прошлом мемориальные акции, посвященные этим событиям, намеренно пробуждают скорбь и гнев. Некогда эти памятные торжества были проверенным средством, вызывающим у людей ощущение единства, воспитывающим чувство сопричастности к жизни своей «малой родины», своей страны, своего народа. Теперь же они стали одним из основных поводов к расколу в обществе, как это произошло во время недавнего обсуждения вопроса о том, нужно ли воздвигать памятник жертвам Холокоста в Берлине.

Историкам принадлежит ключевая, но не вполне понятная роль в этих процессах. Не следует излишне противопоставлять историю и память: задача историков не исчерпывается сохранением от имени всего общества памяти о прошлом, — однако этим они тоже должны заниматься. Говоря словами Милана Кундеры, простое сохранение памяти — это тоже одна из форм забвения, и в конечном счете именно историки должны исправлять ошибки людской памяти[2]. Так, например, недавно в Ницце на одной из центральных улиц города были повешены новые таблички с названием «Проспект Жуана Медесина, консула Ниццы, 1928–1965». Перед нами — политически корректная попытка напомнить прохожим о том, что жители этого французского города некогда говорили на напоминающем итальянский язык провансальском диалекте, и тем самым подчеркнуть особый характер Ниццы. Однако Жан Медсэн, мэр города Ниццы с 1928 по 1965 год, не проявлял никакого интереса к местным диалектам и обычаям Прованса, никогда не писал свое имя или должность в старинной провансальской орфографии — подобно большинству своих избирателей, он ощущал себя французом и общался на французском языке. Перед нами всего лишь один пример из целого ряда подобных случаев, когда происходит подмена прошлого во имя вполне конкретных потребностей сегодняшнего дня — здесь историк по крайней мере может помочь восстановить истину.

Таким образом, историки действительно имеют дело с памятью. В силу нашей профессии мы давно уже занимаемся критикой и исправлением официальной, публичной памяти о прошлом, которая решает свои особые задачи. Более того, при написании современной истории или истории недавнего прошлого память является бесценным источником. Она не просто вносит дополнитель-

ные детали и формирует нашу точку зрения — сама история складывается из ответов на вопросы: что сохраняется в памяти общества? что предается забвению? каким целям служат воспоминания о прошлом? Так, Саул Фридлендер написал книгу, посвященную истории евреев в нацистской Германии, опираясь на воспоминания — свои собственные и воспоминания других людей. Задавшись вопросом: какого рода воспоминания сохранили французы о годах оккупации и режиме Виши и что из этой эпохи оказалось забыто, — Анри Руссо рассказал о всей истории послевоенной Франции. В его исследованиях память стала действующим лицом истории, в то время как сама история в какой-то мере предстала перед нами в своей более древней роли — особого мнемонического приема, с помощью которого удается сохранять память о вещах[3].

Таким образом, когда французский историк Пьер Нора проводит строгое различие между «памятью», которая «поднимается из глубин прошлого, исходит от тех групп, которые она помогает объединить», и «историей», которая «принадлежит всем и не принадлежит никому и потому имеет универсальное предназначение», то на первый взгляд кажется, что он слишком далеко заходит в этом противопоставлении. Разве все мы не согласны с тем, что невозможно провести четкую грань между объективным и субъективным способом познания прошлого, что подобное деление — лишь пережиток прошлого, доставшийся нам от старого, достаточно наивного подхода к историческому исследованию? Почему же в таком случае руководитель самого известного и авторитетного современного исследования, посвященного проблеме исторической памяти нации, начинает свое введение с того, что настойчиво утверждает столь строгое различие?[4]

Чтобы понять подход Пьера Нора и общекультурное значение массивного многотомного (три части, семь томов, 5600 страниц!) издания под общим названием «Места памяти», главным редактором которого он был с 1984 по 1992 год, мы должны снова обратиться к Франции и ее уникальному прошлому[5]. Франция не только старейшее национальное государство в Европе с многовековой историей сильной центральной власти, давно сформировавшимся национальным литературным языком и административным аппаратом, восходящим по крайней мере к XII веку, — по сравнению с другими государствами Западной Европы эта страна дольше

других сохраняла свой древний облик. Ландшафт Франции, характерный уклад жизни деревенской общины, повседневные занятия и быт ее провинциальных городов и сел в гораздо меньшей степени были затронуты влиянием промышленности, современных средств транспорта и коммуникации, социальными и демографическими изменениями, нежели это было в Великобритании, Германии, Бельгии, Италии или любой другой стране западного мира.

Точно так же и политическое устройство Франции — структура административного аппарата на уровне всей страны и ее отдельных областей, отношения между центральной и местной властью, иерархия органов управления в сфере юстиции, налогов, культуры, образования, от Парижа и до самого маленького поселка, — все это почти не менялось на протяжении столетий. Конечно, Великая французская революция уничтожила политические формы Старого Порядка. Однако их авторитарное содержание и дух были воссозданы во времена империи и республики верными наследниками монархии Бурбонов, начиная с Робеспьера и Наполеона Бонапарта и кончая Шарлем де Голлем и Франсуа Миттераном.

Череда политических смут и волнений XIX века не оставила глубоких следов в повседневной жизни большинства французов. Даже противостояния правых и левых, монархистов и республиканцев, коммунистов и голлистов с течением лет постепенно сглаживались в национальном политическом и культурном ландшафте. Подобно отложениям горных пород, наслоения идеологических баталий былых времен стали частью общего прошлого страны. Как заметил Филипп Бюррен, «Франция всегда стремилась к тому, чтобы осмыслить свои внутренние конфликты в исторической перспективе и представить свою историю в категориях борьбы»[6].

Однако в 1970-х — начале 1980-х годов вся эта конструкция, которую с любовью называли *la France profonde* (глубинная Франция), *la douce France* (сладостная Франция), *la bonne vieille France* (добрая старая Франция), *la France éternelle* (вечная Франция), стала, по мнению самих французов, разваливаться на глазах. Модернизация сельского хозяйства в 1950–1960-х годах, миграция крестьянских сыновей и дочерей в города постепенно привели к оскудению и запустению сельской местности — несмотря на то что товарной продукции деревня стала производить гораздо больше. Большие и малые города страны, пребывавшие до тех пор

в сонной атмосфере заброшенности и хронического недостатка средств, пробудились к жизни, заполнились людьми, ключом забила деловая активность. Оживление национальной экономики вызвало глубокие изменения в структуре занятости нового класса городских жителей, характере и маршрутах их поездок, способах проведения досуга. Десятилетиями зараставшие травой железные и автомобильные дороги Франции были отремонтированы, перестроены или полностью заменены новой сетью магистралей национального значения.

В трудные послевоенные годы первые перемены были еще не так заметны. Изменения начали нарастать в 1960-х — эпоху всеобщего процветания и оптимизма. По-настоящему последствия этого переворота стали ощутимы только десятилетие спустя — до того момента люди обращали внимание на приобретения, но не на потери. Однако к 1970-м годам французы с тревогой и растерянностью стали оглядываться назад в прошлое, которое большинство взрослых людей еще застало в своем детстве и которое теперь исчезало на глазах. Это чувство утраты совпало по времени с распадом другой неотъемлемой черты всего уклада жизни в стране, черты, доселе казавшейся вечной, — политической культуры, заложенной еще Великой французской революцией. Благодаря усилиям историка Франсуа Фюре и его коллег Революция была свергнута со своего пьедестала — она перестала служить мерилом прошлого и будущего французской нации, определять политическое самосознание ее граждан. На этом фоне в 1970-х годах постепенно закатилась и звезда Французской коммунистической партии, утратившей свой авторитет и голоса избирателей. Марксизм тоже потерял привлекательность в глазах интеллигенции.

На президентских выборах 1981 года победил кандидат от социалистической партии, однако уже в течение первых двух лет своего пребывания на этом посту Франсуа Миттеран отказался от всех основных принципов традиционного социализма — от обещаний достойно завершить революционные преобразования, начатые левыми в 1792 году, приверженность которым во многом и помогла ему прийти к власти. В 1970 году умер Шарль де Голль, чья харизматическая личность объединяла вокруг себя правых. Традиционный альянс между консервативными силами и католической церковью тоже оказывался изрядно подточенным по мере

того, как население Франции утрачивало интерес к религиозной жизни: некогда усердные прихожане переселялись из небольших населенных пунктов в крупные города, где быстро забывали дорогу в церковь. К началу 1980-х годов были подорваны самые основы французской общественной жизни.

Наконец, и с большим опозданием, французы осознали, что их страна перестала занимать лидирующее положение на международной арене, — так, по крайней мере, утверждает Пьер Нора[7]. Перестав быть великой державой, Франция потеряла и статус ведущей силы в регионе — этому помешало неуклонное возрастание роли Западной Германии. Все меньше и меньше людей в мире владело французским языком — экономическое и культурное господство США и вступление Великобритании в Европейский союз означали, что в итоге весь земной шар будет говорить по-английски. С политической карты мира исчезали последние французские колонии, а возродившийся в 1960-х годах интерес к локальным и региональным наречиям и культурам, казалось, угрожал целостности и единству самой Франции. В то же самое время другое наследие 1960-х годов — требование пролить свет на самые темные стороны национального прошлого — стимулировало растущий интерес к истории режима Виши 1940–1944 годов, память о котором, ради достижения национального примирения, стремились предать забвению де Голль и его современники.

Напуганным современникам казалось, что перед ними разворачивается единый процесс, все части которого как-то связаны между собой: Франция одновременно модернизировалась, уменьшалась в размерах, раскалывалась на части. В то время как Франция, скажем, в 1956 году в своих основных чертах оставалась достаточно схожей с Францией образца 1856 года, вплоть до поразительного сходства карт географического распределения политических и религиозных пристрастий населения, — Франция образца 1980 года почти ничем не напоминала страну десятилетней давности. В ней не осталось ничего прежнего: никаких преданий старины, никакой прошлой славы, никаких крестьян. В «Местах памяти» это чувство прекрасно передал с печальной иронией Паскаль Ори. В разделе, озаглавленном «Гастрономия», он пишет: «Неужели из всего, что некогда было с нами и что теперь оказалось совсем забыто, уцелела лишь французская кухня?»[8]

Амбициозный проект Пьера Нора появился на свет в эпоху сомнений и растерянности. Его замысел даже подчеркивал неотложность поставленной задачи — ведь все прочно утвердившиеся в общественном сознании основы того, что называлось Францией, исчезали день ото дня, незыблемый порядок вещей, существовавший при дедах и прадедах, уходил в прошлое. То, что некогда было повседневностью, бытом, превращалось в историческую достопримечательность. Многовековой уклад жизни Франции — от типов полей до церковных процессий, от передававшихся из поколения в поколение воспоминаний о жизни своей деревни до запечатленной в слове и камне официальной истории страны — все это пропадало на глазах. Этот уклад еще не стал историей, но он уже перестал быть неотъемлемой частью коллективного опыта нации.

Налицо была настоятельная потребность запечатлеть этот момент, сохранить образ Франции, с большим трудом переводящей свое прошлое из сферы живого, личного опыта в разряд истории, определить в исторических категориях целый ряд национальных традиций, которые отмирали на глазах. «Места памяти (lieux de mémoire), — как отмечает Пьер Нора в своей вводной статье к многотомнику, — существуют потому, что они перестали быть средой памяти (milieux de mémoire), пространством, в котором память является неотъемлемой частью повседневного существования людей». Что же такое «места памяти»? «<Они>, в сущности, есть не что иное, как следы... обряды, сохранившиеся в культуре, где не осталось никаких ритуалов, мимолетные вторжения сакральных сил в мир, где больше не действуют законы магии, осколки местечковых привязанностей и симпатий в обществе, решительно избавляющемся от любых проявлений местечковости»[9].

«Места памяти» — выдающееся исследование, очень французское по своему духу. С 1984 по 1992 год Пьер Нора координировал усилия почти ста двадцати ученых, в большинстве своем французов, почти все они были профессиональными историками. Перед ними Нора поставил задачу запечатлеть в 128 статьях то, что представляет собой (или чем была раньше) Франция. Критерии отбора сюжетов менялись с течением времени. В первой из опубликованных частей речь шла о «Республике» — о символах, монументах, юбилеях и памятных торжествах, педагогических приемах, с помощью которых в XIX–XX веках во Франции утверждалась

идея республики (например, статья о парижском Пантеоне). Вторая часть, в три раза превышающая первую по объему, была посвящена «Нации». Она затрагивает самые разные вопросы — от географии и историографии до символов и материальных воплощений национальной славы (например, Верден и Лувр), значения языка и литературы в истории страны (Французская академия), а также образов, связанных с государственной властью (Версаль, национальная статистика). Третья часть — «Франции» — больше двух первых частей, вместе взятых, и содержит в себе почти все, что может быть как-то связано с Францией и что не вошло в первые две части.

Таким образом, к 1992 году издание вышло из своих первоначальных берегов и приобрело энциклопедический характер. Ушел и единый методологический подход, характерный для первых двух частей. Показательно введение Пьера Нора к английскому переводу этой работы, заметно отличающееся от его же вступительной статьи в первом томе французского издания, опубликованном двенадцатью годами ранее. «Место памяти (lieu de mémoire), — пишет теперь Нора, — это любое значимое явление, вещественное или нематериальное по своей природе, которое по мановению человеческой воли или под воздействием времени приобрело статус символа в мемориальном наследии того или иного сообщества (в данном случае, — французского народа)». В таком случае трудно придумать что-то — слово, место, имя, событие или идею, — что не подходило бы под это определение. Как заметил один иностранный рецензент: «К концу книги читатель-иностранец теряет нить повествования. Есть ли во Франции хоть что-то, что не было бы „местом памяти“?»[10]

II

Пьер Нора всегда настаивал на том, что его проект задуман как исследование, направленное против таких исторических сочинений, которые служат лишь прославлению памяти о том или ином событии или выдающемся деятеле. Труд Нора и его коллег был призван запечатлеть, проанализировать и опровергнуть различные исторические мифы, вымыслы и воспоминания «о том, чего не было». Однако, как с горечью замечает Нора в заключитель-

ной статье последнего тома, эта работа обрела странную судьбу — воспевание прошлого одержало в ней победу и теперь уже само исследование стало «местом памяти» в науке. Тому было несколько причин.

Во-первых, Пьер Нора является очень крупной фигурой в интеллектуальной жизни Франции, и к реализации главного дела своей жизни он привлек лучших французских специалистов. Каждая из статей монументального издания «Мест памяти» представляет собой маленький шедевр, значительный вклад в изучаемую проблему. Соответственно, эти несколько томов приобрели статус фундаментального справочного издания — со всеми вытекающими отсюда достоинствами и недостатками[11].

Во-вторых, к моменту вызревания замысла Нора распался давно сложившийся «канон» событий, имен и памятников истории Франции — исчезло единство мнения по поводу того, *что* и *почему* следует считать национальным наследием. Это как раз тема творчества Пьера Нора. С его точки зрения, «разрушение объединяющих нацию государственных структур подорвало всю совокупность традиций, которая служила обобщенным символическим выражением этого государства. Нет больше „коммеморативного супер-эго“: канон исчез». Соответственно, сегодня все, что угодно, может занять место некогда тщательно оберегаемого в силу своей воспитательной и эстетической ценности национального наследия, стать основой для публичных воспоминаний, претендовать на то, чтобы память о нем сохранялась в потомстве[12].

Этот процесс заметно ускорился в 1988 году благодаря усилиям Джека Лана, министра культуры в правительстве Миттерана. По политическим мотивам он дополнил список охраняемых государством памятников «культурного наследия» Франции (который раньше ограничивался такими достопримечательностями, как Пон дю Гар или крепостные стены XIII века в Эг-Морт) детскими яслями, организованными в Провансе в XIX веке, или мраморной стойкой бара в Café du Croissant, за которой лидер социалистов Жан Жорес выпил последнюю в своей жизни чашечку кофе перед тем, как пасть от руки убийцы в июле 1914 года. Вполне в духе эпохи постмодернизма потрескавшийся от времени фасад Hôtel du Nord на парижской Набережной туманов был также внесен в перечень объектов, входящих в состав национального наследия, —

в память о популярном в свое время одноименном фильме Марселя Карнэ (при том, что сам фильм был полностью снят в павильоне киностудии).

Подобное «обретение» случайно скомпонованных вместе объектов, память о которых должна сохраняться у новых поколений французов, как нельзя лучше свидетельствует о том, что связь времен, связь воспоминаний в рамках доселе единой культуры действительно прервалась. Пьер Нора безусловно прав, указывая на этот разрыв как на причину, подвигнувшую его на создание «Мест памяти». Однако то, что было новаторством в 1980-х годах, сегодня является общим местом, стало привычным рефреном в исследованиях, посвященных памяти и традиции в изменяющихся обществах. Парадоксальный результат героических усилий Пьера Нора по воссозданию и запечатлению исторической памяти Франции состоит в том, что его труд воспринимается теперь не столько как толчок к поиску новых подходов в этой области, сколько как предмет поклонения, как «достопримечательность», заслуживающая внимания туриста.

Третья причина странной судьбы этого проекта состоит в том, что, несмотря на многие гениальные догадки, высказанные в статьях самого Пьера Нора, исследование в целом носит достаточно неопределенный характер. Начавшись в меланхолическом ключе как самоанализ французской нации, оно, тем не менее, заканчивается вполне традиционно, почти в духе самовосхваления: «В этих символах мы действительно открываем для себя „места памяти“ во всем их величии»[13]. Возможно, эта смена тональности верно передает перемену в настроении французского общества, произошедшую с тех пор, как Пьер Нора приступил к реализации своего замысла. Чувство утраты сменилось гордостью, окрашенной в ностальгические тона. Тем не менее остается лишь удивляться тому, что в историческом исследовании столь отчетливо проявилась эмоциональная привязанность авторов к объекту исследования. Пьер Нора всегда твердо настаивал на том, что его проект не должен превратиться в «туристическую прогулку по садам прошлого» (promenade touristique dans le jardin du passé)[14], однако это как раз то, во что рискует превратиться его многотомное издание.

Вдобавок некоторые уголки этого «сада» неизбежно оказались обойдены вниманием историков, несмотря на усилия главного редактора охватить взглядом всю панораму. Так, ни в одном из томов «Мест памяти» нет статей ни о Наполеоне Бонапарте, ни о его племяннике Луи Наполеоне, ни даже о политической традиции бонапартизма. Это более чем странный пропуск! Как заметил в «Замогильных записках» Франсуа де Шатобриан по поводу анахроничной коронации Карла X в 1824 году: «С тех пор фигура императора заслоняет собою все остальное. Она просматривается за каждым событием, за всякой мыслью: страницы нашего низменного века блекнут, как только на них упадет тень его орлов»[15]. Шатобриан не был беспристрастным наблюдателем, а мы живем не в 1824 году, но его суждение сохраняет свою силу — плохо это или хорошо, но повсюду во Франции мы встречаем наследие Бонапарта. От Собора инвалидов до Триумфальной арки, от Гражданского кодекса до периодических заигрываний Франции с генералами, рвущимися в большую политику, от недоверия республиканцев к сильной исполнительной власти до создания архивов в департаментах — дух Наполеона все еще жив в этой стране.

Точно так же каждый человек, приезжающий сейчас в Париж, наслаждается плодами (или становится жертвой) амбициозных замыслов Луи Наполеона и его Второй империи. Лувр, каким мы его знаем, — это Лувр Луи Наполеона, во что бы ни стремился его превратить Франсуа Миттеран. Планировка парижских улиц и транспортная сеть возникли под воздействием имперских притязаний, пусть многие из них так и не были реализованы. В случае Луи Наполеона пренебрежение его личностью и его режимом, столь явно выраженное в работе Пьера Нора и его коллег, возможно, отражает и более общую тенденцию — города, городская застройка, урбанизация в целом почти не интересуют авторов данного издания. Возможно, это объясняется тем, что все их внимание занимает давний роман Франции со своим крестьянством, со своей землей, который они и пытаются запечатлеть[16].

Ни одно исследование, посвященное «местам памяти» Европы в целом, не сможет обойтись без раздела о Наполеоне Бонапарте — о его военных кампаниях, его законах, причиненных его войсками разрушениях и грабежах, о том влиянии, которое он, сам того не желая, оказал на национальное движение в Нидерландах, Италии, Германии. «Бони схватит тебя, если ты все не съешь! (...не заснешь сейчас же!)» — так грозили непослушным детям

во многих областях Англии и Испании, о чем еще и сейчас помнят старики. Отсутствие Наполеона в многотомном издании Пьера Нора лишний раз напоминает нам о том, насколько эта работа замыкается на Франции, вплоть до пробелов и умолчаний, которые в ней можно найти[17]. В своем исследовании Пьер Нора не раз подчеркивает, что Франция не только совершенно уникальна — ее избранность нельзя передать никакими словами. «История Франции, — как мы узнаем из его статей, — самая сложная и трудная из истории всех европейских стран»[18]. Неужели? Что же тогда говорить о Германии или России? Или о Польше?

Только Франция — как нас хотят уверить — может похвалиться исторической памятью, достойной замысла этого многотомного издания. Более того, с точки зрения Пьера Нора, «Франция — это... „нация памяти“ в таком же смысле, в каком евреев, многие столетия лишенных своей земли и своего собственного государства, называют народом памяти. Благодаря этому они и выжили, такими они и вошли в историю». И чтобы уж у читателя не оставалось никаких сомнений: только по-французски, по всей видимости, можно говорить о «местах памяти»! «Ни в английском, ни в немецком, ни в испанском языке нельзя подыскать подходящего выражения. Не показывает ли сама трудность в переводе этого выражения всю необычность этой страны и ее прошлого?»[19] Согласно мнению Марка Фюмароли, выраженному в его статье «Гений французского языка», эта лингвистическая особенность связана с французской риторической традицией, унаследованной прямо из латыни. Италия, вероятно, тоже имеет некоторые права на латинское наследие — но, может быть, ей «не хватает» достаточно сложной и трудной истории? Интересно, что бы на это ответили итальянцы? — *Magari!* («О, если б так!» — во французском языке нет достаточно близкого эквивалента этому слову!)

Многотомник «Места памяти» позволяет читателю познакомиться с целым рядом работ ведущих французских историков — статьями Жака Ревеля о французском королевском дворе, Моны Озуф о «свободе, равенстве и братстве», Жана-Пьера Бабилона о Лувре, Алэна Корбена о «пространственных и временных делениях», Марка Фюмароли о «гении французского языка» и многими другими. Исследования Ж. Ревеля и А. Корбена придают изданию особый научный авторитет. Этих авторов — один из которых

является директором Школы высших исследований в области общественных наук (École des Hautes Études en Sciences Sociales) и многие годы возглавляет редакцию журнала «Анналы», а другой руководит ведущей исторической кафедрой во Франции — отличает легкий и изящный стиль изложения. Алэн Корбен, занимавшийся самыми разными проблемами — от причин экономической отсталости Лимузена до истории проституции, — приводит множество интересных примеров меняющихся пространственных и временных делений. Жак Ревель еще раз воспроизводит ставшее уже каноническим повествование о придворной жизни во Франции в раннее новое время, однако он проделывает это с таким мастерством, пробуждает такое множество ассоциаций, так глубоко раскрывает значение двора в истории страны, что читатель заново открывает для себя хорошо знакомые сюжеты. Даже не вполне удавшиеся работы (например, статья Антуана Компаньона, посвященная роману Марселя Пруста «В поисках утраченного времени» — исключительно проницательному, полному внутренних аллюзий шедевру французской литературы, в котором исследуются свойства человеческой памяти) легко читаются и полны интересных наблюдений. Пожалуй, самое впечатляющее достижение этого проекта — то, что всем его авторам в той или иной мере удалось раскрыть определенный круг тем, принципиально значимых для понимания Франции и ее исторического прошлого.

Так, авторам удалось показать всю глубину и неразрывное единство истории страны (800 лет по самым скромным оценкам), а также связанную с этим давнюю традицию государственной централизации. При этом речь идет не только о политических структурах как таковых, но и о хорошо известном стремлении всех лиц, стоявших во главе французского государства, какова бы ни была их идеология, добиваться для себя всей полноты верховной власти. Например, говоря о Реймсском соборе — традиционном месте коронации французских монархов — Жак Ле Гофф замечает: собор представляет собой настоящий шедевр «классической» готики, а «во французской истории уже само определение „классический“ часто указывает на установление идеологического и политического контроля» (статья, посвященная Реймсу)[20].

Тяга к классификации, регулированию всего и вся — от торговли и языка до театра и продуктов питания — это как раз то, что

связывает во Франции сферу публичной политики и общественной жизни с характерными стилями воспитания и поведения человека в пространстве культуры. Так, не случайно в известном справочнике-путеводителе для туристов издательства Michelin, посвященном культурному наследию Франции («зеленая книжечка»), все достопримечательности Франции делятся на три категории: «интересные», «заслуживающие остановки во время экскурсии», «заслуживающие отдельной поездки». Путеводитель Michelin из этой же серии, посвященный сфере обслуживания («красная книжечка»), придерживается такого же точно деления применительно к ресторанам. Оба издания заимствовали этот характерный способ классификации из «классической» французской риторики и философии, откуда его также восприняли теория драматургии и политическая теория. Как замечает Паскаль Ори, «во Франции „кодификация" сама по себе уже является „местом памяти"».

Другое такое «место памяти» — религия. Католицизм настолько давно и прочно утвердился во Франции, что сам Пьер Нора без колебаний рассматривает его, вместе с монархией и крестьянством, как самую сущность французского духа. Все разделы «Мест памяти», посвященные религии, очень информативны, написаны с большой силой и глубиной проникновения. Клод Ланглуа заходит еще дальше, чем Пьер Нора, заявляя: «В том, что касается монументальных памятников, вывод очевиден: Франция — либо страна католическая, либо светская. Середины не дано». Возможно, с этим согласился бы Андре Вошез, написавший прекрасную статью о соборах — настолько беззаветно он предан своему предмету. В наш меркантильный век Вошез выступает защитником глубокого символического смысла и трансцендентного характера великих соборов Франции. Однако, чтобы не нарушать общий тон всего издания, Вошез ограничивается лишь цитатой из Марселя Пруста: «Соборы не только прекраснейшее украшение нашего искусства — это единственное, что еще сохраняет связь с той целью, ради которой они были созданы»[21]. Эта мысль сегодня еще более справедлива, чем в 1907 году, когда ее высказал М. Пруст.

Однако Франция — страна не только католическая или светская. На протяжении многих столетий она также была населена протестантами и иудеями, так же как сегодня она является и исламской страной. Евреи и протестанты представлены в «Местах памяти» статьями Пьера Бирнбаума и Филиппа Жутара. По сравнению с разделами о католицизме оба этих исследования отличаются бóльшей глубиной и новизной подхода — возможно, потому, что их авторам приходится идти против сложившихся в историографии и общественном сознании стереотипов. Филипп Жутар раскрывает значение коллективной исторической памяти в жизни французских протестантов, которое очень велико — настолько, что предания старины обычно гораздо лучше сохраняются в протестантских деревенских общинах, чем в расположенных по соседству католических селах, даже в том случае, если сами католики принимали гораздо более активное участие или были гораздо сильнее затронуты теми событиями, о которых повествуется в этих преданиях. Его же статья о том, как долго воспоминания о насилии и терроре преследуют их жертвы, как бы напоминает главному редактору издания: чрезмерное подчеркивание строго католической природы французского духа может привести к тому, что слишком многое останется за рамками проекта. Так, в огромном исследовании Пьера Нора нет раздела, посвященного избиению французских протестантов в День святого Варфоломея в 1572 году — одной из «памятных дат» французской истории, пусть даже она никогда не отмечалась в этой стране.

В издании Нора католицизм находится в самом «центре» исторической памяти Франции, в то время как различные ереси и другие исповедания вытеснены на периферию французской культуры. Такое же манихейское противопоставление добра и зла воспроизводится и в целом ряде других тем, связанных с географией или социальной жизнью страны. Так, с незапамятных времен Франция всегда была расколота на Север и Юг — граница между ними была проведена экономистами-географами в XIX веке по условной линии от Сен-Мало до Женевы. Это была граница между современностью и отсталостью, между страной, говорящей по-французски, и областями, кое-как объясняющимися на местных диалектах, между культурой королевского двора и сельскими привычками, между правыми и левыми, между молодостью и старостью (не случайно средний возраст членов Законодательного собрания, с которого и началась Французская революция, в 1792 году составлял всего двадцать шесть лет), но прежде всего — между Парижем и провинцией.

«Провинция» — это не то же самое, что сельская местность, *campagne*. Во французском языке последнее понятие на протяжении столетий обладало положительными коннотациями, в то время как с момента появления придворной культуры слова «провинциал», «провинциальный» заключали в себе оскорбительный оттенок. Подсознательно картины Франции предполагают в числе других образ сельской местности, населенной крестьянами — крепкими хозяевами, прочно вросшими в свою землю, которую они обрабатывают из поколения в поколение. Даже в наши дни Арман Фремон — автор раздела, посвященного «Земле», — не может вполне освободиться от столь характерного для французов отношения к этой теме: «Земля была освоена без нарушения природного ритма ее жизни, без масштабных преобразований ландшафта, как это часто бывает в других странах», пейзаж Франции отличается «беспрецедентной гармоничностью» и т.п. Статья пронизана ощущением утраты, столь очевидной сегодня, когда деревенская Франция исчезает на глазах[22].

Никто, однако, не оплакивает «провинцию». Типичный «провинциал», каким он предстает в любом романе, приезжает в Париж из маленького городка. Страдая от одиночества, он отчаянно стремится покорить столицу — если только он не предпочел остаться дома, в тупом самодовольстве принимая жалкое существование в своем ограниченном мирке за настоящую жизнь. От Мольера и до Барреса этот трагикомический сюжет красной нитью проходит через всю французскую словесность. Конечно же, он отражает распространенный предрассудок, в равной мере разделяемый и парижанами, и провинциалами: все, что имеет значение, происходит в Париже (вот почему в годы «буржуазной монархии», с 1830-го по 1848-й, 92% парижских студентов приезжали учиться в столицу из провинции). Таким образом, столица высасывала из всей остальной (провинциальной) Франции жизненные соки. Как только эта фундаментальная противоположность Парижа и провинции будет осознана, гораздо понятнее станут почти все события и процессы в истории Франции — будь то политическая экономия Версаля при Людовике XIV, причины популярности режима маршала Петена (чья идеология, воспевавшая радости сельской жизни вдали от Парижа, апеллировала к атавизмам общественного сознания) или же современные предпочтения французской профессуры в выборе места жительства.

Презрительный оттенок, присущий словам «провинциал» и «провинциальный», ярко контрастирует с традиционной симпатией, с которой французы относятся не только к крестьянам и земле, но и к самой Франции, понимаемой как географическое пространство. Конечно, говоря о «традиционной» симпатии, мы имеем в виду сравнительно недавнее явление — это чувство возникло в XIX веке, а если быть еще точнее, то в годы Третьей республики, с 1880-го по 1900-й, когда в общественном сознании твердо запечатлелся зрительный образ Франции как страны на географической карте. Труды выдающихся историков и географов — «История Франции» Эрнеста Лависса и «Картина географии Франции» Поля Видаля де Ла Блаша (оба этих сочинения рассматриваются в «Местах памяти») — предоставили в распоряжение нескольких поколений учителей надежное средство, с помощью которого в сознание французских школьников внедрялось понятие гражданственности и воспитывалась любовь к родине[23].

«Путешествие двух детей по Франции» (Tour de la France par deux enfants), впервые опубликованное в 1877 году и на многие десятилетия ставшее обязательным чтением в школе, а также велосипедный маршрут Tour de France, открытый в 1903 году, в тот самый год, когда в свет вышла «Картина географии Франции» Видаля де ла Блаша, почти буквально воспроизводили традиционный маршрут, по которому за много веков до этого странствовали по Франции подмастерья (compagnons). Благодаря этой непрерывности пространства и времени — как реального, так и воображаемого — французская нация в 1914 году отличалась уникальным, непревзойденным чувством причастности к прошлому своей страны, к ее границам, многообразию ее ландшафтов, к ее географии — какой она была запечатлена на картах в разные столетия своей истории. Именно угасание этого чувства и исчезновение той реальности, которую оно отражало, и оказались в центре внимания Пьера Нора и его коллег, с горечью и сожалением описывающих эту утрату.

Педагогические усилия первых десятилетий Третьей республики (провозглашенной в 1870 году после того, как Наполеон III попал в плен к пруссакам), естественно, пользовались гораздо большим сочувствием в провинции, нежели в столице. Как показало исследование 1978 года, самыми популярными названиями городских улиц во Франции были: «улица Республики»,

«улица Виктора Гюго», «улица Леона Гамбетты», «улица Жана Жореса» и «улица Луи Пастера». Итак, в этом списке мы находим двух политиков Третьей республики, замечательного представителя «республиканской» науки и поэта, чьи похороны в 1885 году не только стали одним из кульминационных моментов того, как во Франции публично отмечалась память о выдающихся деятелях истории и культуры страны, но и превратились в торжество идеалов Французской республики. Однако эти названия улиц и проспектов гораздо чаще встречаются в провинциальных городах, чем в Париже, где, напротив, гораздо чаще можно встретить имена, или никак не связанные с политикой вообще, или восходящие ко временам Старого Порядка. Гражданские добродетели умеренного толка, проповедовавшиеся республиканским режимом в конце XIX века, находили живой отклик в первую очередь среди жителей небольших провинциальных городков.

Когда в 1918 году пришло время чтить память множества потерь, которые понесла страна в Первой мировой войне, республиканский культ павших героев (Антуан Прост характеризует его как светскую религию межвоенной Франции) особенно рельефно проявился опять же в провинции — и не только потому, что потеря человеческой жизни острее всего чувствовалась в деревне. Третья республика и все, что она собой олицетворяла, гораздо больше значила для населения небольших городов и сел, нежели для космополитичных жителей огромной французской столицы, — поэтому и утрату этого наследия регионы переживали гораздо глубже и сильнее[24].

В XX веке память о перенесенных в годы войны испытаниях становится ключом к пониманию противоречивого культурного наследия Франции — возможно, что Пьеру Нора и его коллегам следовало бы уделить ей больше места в рамках своего проекта. Как пишет Рене Ремон, «с 1914 по 1962 год, на протяжении почти полувека, война все время присутствовала в памяти французского народа, в национальном самосознании»[25]. Первая мировая война могла не вызывать моральных сомнений, но к ранам, которые она нанесла, еще долго было больно прикасаться: кроме пяти миллионов убитых и раненых она оставила после себя сотни тысяч вдов и сирот, не говоря уже о страшных разрушениях на всем северо-западе Франции. В течение многих десятилетий о событиях

Первой мировой войны, как о душах чистилища, постоянно помнили, но их никогда не отмечали. Только сравнительно недавно поля сражений на Западном фронте стали местом паломничества экскурсантов: при пересечении границы департамента Соммы приезжего встречает дорожный указатель, приветствующий его на этой земле. Этот же указатель напоминает ему о том, что трагическое прошлое этого края (как и расположенные здесь мемориальные кладбища) является частью местного наследия и заслуживает внимания туриста. Еще не так давно подобный знак невозможно было себе представить[26].

Вторая мировая война, не говоря уже о «грязных войнах» Франции в Индокитае и Алжире, вызывает гораздо более сложные и неоднозначные ассоциации и воспоминания. Если сегодня для историков и журналистов режим Виши превратился в «место памяти», то большинство французов все еще предпочитает не вызывать из могилы призрак, который они постарались туда надежно закопать в 1945 году. Как сказал Даниэль Морне, представлявший обвинение на процессе над маршалом Петеном: «Эти четыре года должны быть вычеркнуты из нашей истории». Иными словами, прошлое Франции в XX столетии не удается представить как простое продолжение древних традиций, которые с любовью и восхищением запечатлены в многотомном издании под редакцией Пьера Нора.

Дело здесь не только в том, что эти события еще недостаточно удалились от нас. Несмотря на то что и земля Франции, и ее крестьяне, и даже католическая церковь (но не французская монархия) пережили 1918 и даже 1940 год, кое-что другое до наших дней не сохранилось. В первой половине своего существования, с 1871 года и до Первой мировой войны, Третья республика не знала трудностей в присвоении наследия предшествующих эпох, уверенно использовала реликвии прошлого для решения своих текущих задач. Однако после 1918 года Франции это никогда вполне не удавалось — несмотря на все героические усилия Шарля де Голля. История Франции в XX веке — это история стоического страдания, упадка, неуверенности, поражения, позора и сомнений, за которыми, как мы уже говорили, последовали беспрецедентные перемены. Эти перемены не могут ничего изменить в памяти о недавнем прошлом, хотя они — и здесь Пьер Нора совершенно

прав — угрожают уничтожить все более древнее наследие, оставив французам только мучительные воспоминания и неопределенность сегодняшнего дня.

Не в первый раз Франция имеет возможность оглянуться назад, на свое бурное и неоднозначное прошлое. После 1871 года основатели Третьей республики должны были заново выработать основы гражданского единства, воссоздать французское общество после череды трех революций, двух монархий, империи, недолго просуществовавшего республиканского режима и поражения в большой войне: все эти события пришлись на время жизни одного поколения! У них это получилось, поскольку им удалось связать вместе прошлое и настоящее страны в одно целостное повествование, которое они со всей убежденностью внушили трем поколениям французских граждан.

Их потомки не смогли повторить это достижение — свидетельством тому может служить печальный опыт Франсуа Миттерана, занимавшего пост президента Французской республики в 1980-х — первой половине 1990-х годов. Ни один глава государства во Франции, начиная с Людовика XIV, не уделял столько внимания сохранению памяти о славном прошлом страны и не прилагал столько усилий к тому, чтобы самому слиться с этим величием. За годы его правления было воздвигнуто множество памятников, открыто десятки музеев, проведено сотни памятных торжеств, погребений и перезахоронений, не говоря уже о стремлении Миттерана увековечить свое собственное имя в камне и бронзе — стремлении, достигшем исполинских размеров в виде триумфальной арки у La Défense в западной части Парижа или «Очень Большой Библиотеки» на левом берегу Сены! Однако чем, помимо своей поразительной способности удерживаться у власти, запомнился Франсуа Миттеран своим соотечественникам перед смертью? Тем, что так и не смог до конца признать ту незначительную политическую роль, которую он играл в режиме Виши, — неожиданно яркий пример того, как поведение одного человека отражает провал в памяти, которым страдает вся нация.

Французы, как и их покойный президент, не знают, как им относиться к своей недавней истории. В этом плане они не слишком отличаются от своих восточных соседей, как, впрочем, и от других народов. Однако раньше во Франции прошлое казалось

простым и понятным. Именно контраст между тем, каким прошлое виделось раньше и каким оно воспринимается сейчас, и вызывает тревогу, которая отчетливо проступает на страницах выдающегося труда Пьера Нора. Этот же контраст, как мне кажется, объясняет проводимое Пьером Нора противопоставление истории и памяти, на которое я уже обращал внимание выше. Раньше память и история дополняли друг друга: интерпретации историков, несмотря на их критический подход, в главном не противоречили памяти французского общества. Конечно, это было обусловлено тем, что сама историческая память общества формировалась под влиянием официально признанных представлений о прошлом, за которыми, в свою очередь, стояли сочинения историков, замечательно согласных между собой в своих оценках. Говоря об официальных представлениях, я прежде всего имею в виду книги, написанные для школьников: память о прошлом во Франции воспитывали с малолетства — эта тема раскрывается в «Местах памяти» в разделах, посвященных французским учебникам истории XIX века.

В наши дни, с точки зрения Пьера Нора, история и память утратили связь и с нацией, и между собой. Так ли это на самом деле? Когда сегодня, путешествуя по автомобильным дорогам Франции, мы встречаем на своем пути те самые указатели, с которых я начал эту статью, что реально происходит? Какой смысл сообщать человеку о том, что он видит перед собой Реймсский собор, или поле сражения под Верденом, или деревню под названием Домреми, если он не знает, что стоит за этими названиями, ведь об этом как раз ничего не написано на щите у дороги? Умение читать эти знаки зависит от тех познаний, которые путешественник приобрел ранее — в школе. Нам не нужно объяснять, что «значат» эти места — они обретают смысл в знакомых нам с детства рассказах. И они подтверждают эти рассказы своим существованием. Вот почему рассказ должен предшествовать встрече — иначе какой в ней смысл?

Итак, *lieux de mémoire* — «места памяти» — неотделимы от истории. Во Франции вы не найдете указателя, который подсказал бы автомобилисту, что он проезжает «Виши» (конечно, я не имею здесь в виду простой дорожный знак на въезде и выезде из черты города). Дело не в том, что «Виши» не поддается однозначной трактовке, — ведь образ рожденной в Домреми Жанны д'Арк

тоже использовался различными силами (сейчас, например, она стала любимой героиней Национального фронта Ле Пена). Знака нет потому, что на сегодняшний день французы не могут ничего рассказать о «Виши» так, чтобы общий смысл этого рассказа был понятен и разделялся большинством сограждан. Без такого рассказа, без своей истории, «Виши» не имеет места в памяти Франции.

В конце концов, не столь важно, что «старая добрая Франция» навсегда канула в прошлое и что, используя выражение Армана Фремона, государство «переиздает поэму французской деревенской жизни», создавая экологические музеи и музеи под открытым небом, в то время как многое утрачено безвозвратно. В этом нет ничего нового — всегда существовали забвение и память, создание новых традиций и отмирание старых, по крайней мере, так было начиная с эпохи романтизма первых десятилетий XIX века[27]. Проблема не в том, что в наше время все формы, которые принимает историческая память общества, представляют собой подделку, китч, пародию на прошлое. Версаль Людовика XIV, возникший под воздействием осознанного стремления вызвать в памяти и одновременно превзойти двор монархов династии Валуа, был и подделкой, и пародией, и предвосхищением всех тех «мест памяти», которые потом приходили ему на смену. Все это заключено в природе любого наследия и любой попытки сохранить память о прошлом.

Новизна нынешней ситуации состоит в том, что современное общество перестало уделять внимание истории. Каждый памятник, каждый музей, каждое беглое упоминание о прошлом, призванные вызвать в нас подобающие случаю чувства уважения, печали, сожаления или гордости, паразитируют на тех исторических познаниях, которые, предположительно, должны были бы быть в нас заложены. Речь идет не просто об *общих воспоминаниях*, но об общих воспоминаниях *об истории страны* — той истории, какую мы все когда-то изучали. Франция, подобно другим современным странам, живет за счет педагогического капитала, вложенного в ее сограждан в предыдущие десятилетия. Как с горечью замечают Жак и Мона Озуф в статье, посвященной классическому учебнику Огюстины Фуйе «Путешествие двух детей по Франции»: «*Путешествие* знаменует собой тот момент в истории Франции, когда все силы нации были отданы школе. В наши дни мы совершенно утратили веру в воспитание — вот почему в наших глазах так потускнел некогда яркий образ мадам Фуйе»[28].

По крайней мере, в настоящий момент сюжеты, которые рассматривают Пьер Нора и его коллеги, остаются материалом к изучению «мест памяти». Однако, если судить по почти полному исчезновению нарративной истории из школьной программы многих стран, включая и Соединенные Штаты, скоро может наступить время, когда для большинства граждан прошлое их страны будет представлять собой нечто вроде *lieux d'oubli* — «мест забвения» или, скорее, мест незнания, поскольку и забывать станет нечего. Совершенно бессмысленно учить ребенка, как мы это делаем сейчас, критически относиться к полученным знаниям о прошлом, если перед этим он так и не получил никаких знаний[29]. В конце концов, Пьер Нора совершенно прав, утверждая, что история принадлежит всем и никому — именно потому она и претендует на истину. Как и любое подобное притязание, ее право всегда будет оспариваться. Однако, отказавшись от этих притязаний, мы попадем в беду.

III

С моей точки зрения, многотомное издание Пьера Нора и его коллег можно понять только в контексте того времени и той страны, где и когда оно появилось на свет. Оно возникло в смутное время — как для исторической науки во Франции, так и для самого французского общества. В течение многих лет во французской историографии господствовали два течения — социально-культурная история школы «Анналов» и марксистская и неомарксистская историография Великой французской революции. В 1970-х годах эти два направления утратили свои ведущие позиции. Школа «Анналов» распалась потому, что популярные в 1960-х годах модели анализа исторического процесса, ставящие во главу угла глубокие, почти неизменные геоисторические структуры, потеряли свою притягательность в новом культурном климате следующего десятилетия. Что же касается историографии Великой французской революции, то Франсуа Фюре и его последователи радикальным образом пересмотрели все подходы в этой области — и это произошло в то самое время, когда французская интеллектуальная элита в целом отвернулась от марксизма.

Сама же Франция в этот момент менялась быстрее, чем когда бы то ни было за последние несколько столетий. Многое из того, что некогда было частью общих воспоминаний, вызывало общие ассоциации, многие местные и профессиональные традиции — все это исчезало на глазах с конца 1950-х до середины 1970-х годов. Пьер Нора, подобно многим своим современникам, осознал, что настал самый подходящий момент, чтобы попытаться запечатлеть это ощущение вечности Франции — как раз тогда, когда то, что казалось вечным, навсегда уходило из жизни людей. Именно поэтому вся книга посвящена Франции. Она не только о Франции — она прежде всего о том смысле, который французы вкладывают в это понятие, о французском понимании того, что значит быть французом, жить во Франции, помнить, что такое Франция. Те аспекты истории страны, которые не вписывались в эти представления — например, Наполеон Бонапарт или то, как во Франции обращались с этническими и религиозными меньшинствами, — либо были полностью пропущены, либо вытеснены на задний план исследования.

В этом смысле монументальный труд Пьера Нора и его коллег сам по себе уже может считаться образцом современной мифологии. Этим я не хочу сказать, что «Места памяти» лгут своим читателям или представляют общественную опасность. Просто это издание нельзя назвать настоящим историческим исследованием — несмотря на то что многие из его авторов принадлежат к числу ведущих современных историков Франции, а отдельные статьи представляют собой блестящий пример исторического анализа.

Как можно использовать этот труд применительно к советскому опыту? Первое, что я хотел бы отметить: работа Пьера Нора очень мало что может дать для понимания проблем имперского и национального самосознания в многонациональном контексте. Во-вторых, важно учитывать то обстоятельство, что Франция на протяжении многих столетий была свободной страной с непрерывной традицией независимого исторического исследования, общественной жизни и публичных дискуссий. Таким образом, в своем издании Пьер Нора изначально исходит из того факта, что во французском обществе «история» давно считается признанным методом познания и осмысления человеческого опыта. Иными

словами, когда Нора представляет память — во всей ее противоречивости — в качестве альтернативного истории способа обрести понимание своего места в мире, он может пойти на такой шаг, поскольку история во Франции вызывает общее доверие и пользуется большим авторитетом. В странах бывшего советского блока, будь то Россия или ее бывшие сателлиты, ситуация принципиально иная. Здесь проблема заключается не в том, чтобы выйти за пределы традиционной историографии, а в том, как создать или восстановить традицию подлинно научного подхода к истории. Уже одно это обстоятельство кардинально меняет весь контекст исследования.

Наконец, я хотел бы отметить, что подход Пьера Нора — это подход замечательно уверенной в себе космополитичной парижской интеллигенции, настолько хорошо знающей все вехи истории Франции, все основы французской культуры, что она может позволить себе *jeu d'esprit* — игру ума, — предложив обществу память в качестве «ненаучной» альтернативы исторической науке. Ведь на самом деле это все не следует принимать вполне всерьез. Обратите внимание на то, что до сих пор не появилось ни одной удачной попытки повторить успех Пьера Нора в Великобритании, Италии, Испании или где-нибудь еще. Это очень парижский по духу проект, и вряд ли есть какой-то смысл в том, чтобы пытаться перенести его на другую почву.

Примечания

1 *Young J.E.* The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning. Cornell, 1993. P. 5. См. также: *Sherman D.* Art, Commerce and the Production of Memory in France after World War I // Commemorations: The Politics of National Identity / Ed. by John R. Gillis. Princeton, NJ., 1994. P. 186–215.

2 *Kundera M.* Testaments Betrayed: An Essay in Nine Parts. N.Y., 1995. P. 128.

3 *Friedländer S.* Nazi Germany and the Jews. N.Y., 1997. Vol. I: The Years of Persecution, 1933–1939; *Rousso H.* The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944. Cambridge, Mass., 1991.

4 *Nora P.* General Introduction: Between Memory and History // Realms of Memory: The Construction of the French Past / Ed. by Pierre Nora; English-language edition ed. by Lawrence D. Kritzman; trans. by Arthur Goldhammer. N.Y., 1996. Vol. I. P. 3.

5 Les Lieux de mémoire / Ed. Pierre Nora. Paris, 1984–1992. T. I: La République; T. II: La Nation; T. III: Les Frances.

6 *Burrin P.* Vichy // Realms of Memory. Vol. I. P. 182.

7 «Во Франции… особая выраженность этого феномена (коммеморации, стремления к сохранению памяти. — *Т.Дж.*) связана не столько с какими-то конкретными событиями, сколько с поразительным богатством французской истории, с глубиной разрыва с прошлым во время Революции и с постоянным перемалыванием собственного прошлого, чем постоянно занимается страна, чувствующая, что ее вытеснили из круга великих держав» (*Nora P.* The Era of Commemoration // Realms of Memory. Vol. III. P. 610).

8 *Ory P.* Gastronomy // Realms of Memory. Vol. II. P. 443.

9 *Nora P.* Between Memory and History. P. 3, 6–7.

10 «En fin de parcours, le lecteur étranger perd le fil. Qu'est-ce qui n'est pas lieu de mémoire?» (*Boer P. den.* Lieux de mémoire et l'identité de l'Europe // Lieux de mémoire et identités nationals / Eds. Pim den Boer et Willem Frijhoff. Amsterdam, 1993. P. 17). См. также: Nora P. Preface to the English-Language Edition // Realms of Memory. Vol. I. P. xvii.

11 П. Нора, помимо своей научной известности, является главным редактором издательства Gallimard, ведущего издательского дома Франции, и отвечает за содержание Le Débat — одного из самых влиятельных периодических изданий страны, ориентированного на читателя-интеллектуала. Некоторых из сотрудников редакции П. Нора привлек к своему проекту.

12 *Nora P.* The Era of Commemoration. P. 614.

13 *Idem.* Introduction to Volume III // Realms of Memory. P. xii.

14 *Idem.* La notion de “lieu de mémoire” est-elle exportable? // Lieux de mémoire et identités nationals. P. 9.

15 Цит. по: *Le Goff J.* Reims, City of Coronation // Realms of Memory. Vol. III. P. 245.

16 Прекрасный пример исследования города как «места памяти» (или забвения) можно найти в работе: *Schaepdrijver S. de.* Bruxelles, “lieu sans identité” ou le sort d'une capital incertaine, voué à l'imitation // Lieux de mémoire et identités nationals. P. 90: «Le sort de Bruxelles est, je crois, exemplaire de ce qui se passe lorsqu'une ville devient lieu d'oubli, lieu d'une course à la modernité qui n'est freinée par nul instinct de conservation (car au nom de quoi conserverait-on?) [Судьба Брюсселя представляется мне замечательным образцом того, что происходит с городом, когда он становится местом забвения, — его захлестывает лихорадка модернизации, не ограниченная инстинктом сохранения. Ведь во имя чего стоит сохранять?]».

17 Хотя некоторые участники этого проекта, в частности Паскаль Ори, активно пытаются использовать методы сравнительного исследования. Как пишет Ори, «бессмысленно приводить новые гастрономические примеры, вырывая их из контекста галльских или галло-римских источников, если, конечно, не удастся показать, что другие народы чем-то отличались в этом отношении» (*Ory P.* Gastronomy. P. 450).

18 *Nora P.* Generation // Realms of Memory. Vol. I. P. 528.

19 *Idem.* Introduction to Volume III // Realms of Memory. P. xii; см. также: La notion de “lieu de mémoire” est-elle exportable? // Lieux de mémoire et identités nationals. P. 4: «Ni l'anglais, ni l'allemand ni l'espagnol ne peuvent lui donner d'équivalent satisfaisant. Cette difficulté à passer dans d'autres langues n'indique-t-elle pas déjà une manière de spécificité?»

20 *Le Goff J.* Reims, City of Coronation. P. 211.

21 *Langlois C.* Catholics and Seculars // Realms of Memory. Vol. I. P. 116; Марсель Пруст цит. по: *Vauchez A.* The Cathedral // Realms of Memory. Vol. II. P. 63.

22 *Frémont A.* The Land // Realms of Memory. Vol. II. P. 25, 34. В 1976 году под редакцией Жоржа Дюби и Армана Валлона вышло авторитетное научное четырехтомное издание, посвященное истории французской деревни и сельского хозяйства с древнейших времен до наших дней, в котором были представлены статьи большого авторского коллектива («Конец крестьянской Франции» — так элегически был назван последний том этого издания). Во Франции эта работа стала бестселлером.

23 «Dans ce livre, tu apprendras l'histoire de la France. Tu dois aimer la France, parce que la nature l'a faite belle, et parce que son histoire l'a faite grande [Из этой книги ты узнаешь историю Франции. Ты должен любить Францию, потому что природа наделила ее красотой, а история сделала ее великой страной]». Эта цитата заимствована с фронтисписа «Истории Франции» Эрнеста Лависса (вторая часть курса, издание 1912 года), воспроизведенного в изд.: Realms of Memory. Vol. II. P. 168.

24 *Prost A.* Monuments to the Dead // Realms of Memory. Vol. II. P. 328.

25 См.: *Rémond R.* Mémoire des guerres // Lieux de mémoire et identités nationals. P. 266.

26 В небольшом городке Перон (Péronne), расположенном в самом центре тех мест, где шли бои на Сомме, создан «Историал», посвященный истории и памяти о Первой мировой войне. В отличие от большинства таких музеев его экспозиция не просто посвящена увековечению памяти — она по-настоящему претендует на исторический анализ. Здесь приводятся различные, часто противоречивые трактовки этих событий, показанных с точки зрения Германии, Великобритании и Франции; освещены такие стороны жизни на войне, о которых ничего не сообщается в традиционных рассказах о воинской доблести и бедствиях войны.

27 См.: *Frémont A.* The Land. P. 28. Уже в 1930-х годах возникло гнетущее ощущение, что крестьянская Франция уходит в прошлое. Перепись 1929 года впервые показала, что меньше половины населения Франции проживает в «сельской местности». На различных выставках и ярмарках

демонстрировались «действующие макеты» ферм и деревень, а также процесс ремесленного труда. Предпринималось много усилий для того, чтобы запомнить и сохранить идеализированную сельскую жизнь прошлого. См.: *Peer S.* France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World's Fair. N.Y., 1998; *Herbert J.D.* Paris 1937: Worlds on Exhibition. Ithaca, 1998.

28 *Ozouf J., Ozouf M.* Le Tour de la France par deux enfants: The Little Red Book of the Republic // Realms of Memory. Vol. II. P. 148.

29 Как пишет Патрик Хаттон, «ни одна культура не способна поддерживать себя без анализа институциональных форм и характерных стилей общения, господствовавших в том прошлом, которое эта культура отвергла». См.: *Hutton P.H.* History as an Art of Memory. Hanover, NH, 1993. P. xxiv.

Рональд Григор Суни
Диалог о Геноциде: усилия армянских и турецких ученых по осмыслению депортаций и резни армян во время Первой мировой войны

В начале 1998 года меня пригласили прочитать лекцию и провести семинар в Университете Коч (Koç University) в Стамбуле. Обратившийся ко мне человек — мой бывший аспирант, а впоследствии профессор этого университета — предложил, чтобы я рассказал об армянах. Хотя его предложение показалось мне странным и даже опасным, я не мог пренебречь столь заманчивой возможностью. Я стал советоваться с друзьями: некоторые из них полагали, что это — напрасный риск. Один турецкий коллега меня поощрил: «Не беспокойтесь! Если что-нибудь случится, мы сможем вытащить вас оттуда!» Подобные заверения вряд ли могли кого-то успокоить, но, поскольку я так долго доказывал необходимость диалога между турками, армянами и другими заинтересованными сторонами по вопросу о Геноциде, я решил лететь в Стамбул.

Университет Коч — относительно молодое учебное заведение, специализирующееся в области изучения бизнеса и экономики. По-спартански аскетичные корпуса этого университета, созданного на средства одного из самых богатых семейств в Турции, наводняют толпы молодых людей, которых легко принять за учащихся любого американского колледжа. Студенты прекрасно говорят по-английски, среди преподавателей есть как турки, так и иностранцы, в том числе молодые американцы, которых особенно много на историческом факультете и факультете политологии. Университет гордится своей прозападной ориентацией и живет в постоянном противоречии: с одной стороны, он привержен светскому, государственническому, модернизаторскому

подходу — традиции, заложенной Мустафой Кемалем; с другой — некоторые иностранные преподаватели весьма критически относятся к этой традиции.

Я прилетел в Стамбул из Вашингтона через Амстердам во второй половине дня 20 мая 1998 года. Меня встретили на университетской машине, и я прибыл в Коч всего за 15 минут до начала лекции. В большой аудитории, окрашенной в сине-голубые тона, меня ожидало человек 150, в большинстве своем студентов, а также несколько преподавателей и посторонних лиц — гостей университета.

Все еще приходя в себя после долгого перелета, я начал выступление с того, что поблагодарил университет за предоставленную мне возможность обсудить страшную трагедию, которая до сих пор разъединяет армян и турок. Первые слова моего выступления, казалось, парализовали аудиторию. Пригласивший меня человек позднее заметил, что он был потрясен столь резким заявлением в начале лекции, явно контрастировавшим с турецкими трактовками этих событий:

> Историки интерпретировали массовые депортации и убийства сотен тысяч армян в Восточной Анатолии в 1915 году как конфликт между двумя взаимоисключающими националистическими движениями, националистическими идеологиями, как конфликт двух народов из-за одного клочка земли. Несколько развив это положение, авторы, отрицающие сам Геноцид, трактуют эти события как гражданскую войну между турками и армянами. Я же утверждаю нечто совсем другое: это была не гражданская война — гражданской войны на самом деле никогда не было, она существует лишь в воображении профессиональных фальсификаторов истории. Это был Геноцид, свершившийся, когда государственная власть приняла решение о выселении армян с их исторической родины. Выселение было затеяно ради достижения некоторых стратегических целей, а именно — устранения предполагаемой армянской угрозы в ходе войны с Россией, наказания армян за подрывную, повстанческую — с точки зрения турецкого руководства — деятельность и, наконец, реализации собственных амбиций по созданию на всем пространстве от Анатолии до Кавказа и Средней Азии пантюркской империи.

Я говорил около часа. За это время несколько человек покинули аудиторию. Один турецкий преподаватель, которого

я встретил перед самой лекцией, во время моего выступления выглядел совсем мрачным. Однако аудитория слушала меня с огромным вниманием и, когда я закончил, аплодировала, как мне показалось, с большим воодушевлением. В течение следующего часа я отвечал на вопросы — и они стали для меня самой непредсказуемой частью выступления. Они не были враждебными. Слушатели, по всей видимости, приняли мой тезис о том, что в 1915 году имел место Геноцид, что он был инициирован и осуществлялся правительством младотурок и что эти события произошли не в результате столкновения двух националистических движений, а потому, что государственная власть стремилась в измененной форме сохранить старую турецко-исламскую империю, распространить ее на восток, включив в ее состав другие тюркские народы и устранив физически тех, кого это государство считало наиболее чужеродными, наиболее опасными и наименее лояльными по отношению к османам, — а именно армян.

Самый первый вопрос был задан одним из студентов: «Что же теперь мы можем с этим поделать? Как мы сейчас можем преодолеть вражду между турками и армянами?» Этот вопрос вызвал оживленное обсуждение и новые вопросы аудитории: следует ли Турции принести официальные извинения за Геноцид армян? Когда это нужно сделать? Что выиграет Турция от принесенных извинений? Я ответил, что в настоящее время перед ней стоит слишком много проблем — война с курдами, проблема Кипра, вступление в Европейский союз, исламизм, проблема бедности. Поэтому Турция должна покончить с этим давно наболевшим вопросом и официально признать факт совершения Геноцида — события более чем 80-летней давности. Это разрядило бы атмосферу в отношениях между армянами и турками и способствовало бы вступлению Турции на правах полноправного члена в сообщество современных наций.

На вопрос об отношении армян к туркам я ответил, что большинство из них ненавидят турок и за совершенное ими зло, и за постоянное отрицание Геноцида; что непризнание этого преступления всегда вызывало патологическую реакцию со стороны обоих народов (одним из проявлений этой реакции в прошлом был терроризм) и что единственный способ преодолеть боль, которую вызывают подавленные воспоминания, — взглянуть в лицо фактам

и признать, что́ произошло на самом деле. Я сказал моим слушателям, что в Америке многие армяне не поверили бы, что в Турции мне разрешили прочитать такую лекцию и что они еще больше удивились бы тому приему, который оказали мне сегодня студенты. Я выразил свое восхищение университетом за предоставленную возможность выступить — пусть даже речь шла всего лишь об одной лекции одного приглашенного специалиста. И, чтобы сделать следующий шаг на пути к взаимопониманию, я предложил организовать широкое обсуждение этих событий с участием турецких, армянских и других исследователей.

Один из студентов спросил меня об армянском терроризме, на что я заметил, что такого рода деятельность давно прекратилась и большинство участников террористических актов уничтожили друг друга. Отвечая тогда на этот вопрос, я еще не понимал, что студент на самом деле спрашивал меня о *современном* армянском терроризме — о явлении, которого на самом деле не существует, но которое постоянно упоминается в турецкой печати. В Турции армян обвиняли в том, что они тайно помогали курдскому восстанию — даже якобы возглавляли его!

Другой студент поинтересовался, связаны ли между собою обсуждение армянского вопроса и курдская проблема. Очевидно, он и многие другие усматривали определенную связь между тем, как турки обошлись с армянами 83 года назад, и политикой турецкого государства по отношению к курдам в настоящее время. Я отказался говорить о курдах, сославшись на то, что провел в Турции всего полтора часа и за это время уже успел стать врагом турецкого государства! Отвечая на вопросы, в какой-то момент я упомянул, что мой дед по матери был родом из Йозгата — города в Центральной Анатолии, а моя бабка по матери происходила из Диарбекира — города, который армяне называли Дикранагерт и который сейчас населяют в основном курды. Мои дед и бабушка покинули Турцию после резни 1894–1896 и 1909 годов, а все их родственники, кто остался в стране, были убиты во время Геноцида. Тишина, наступившая в зале после этих слов, убедила меня в том, что вряд ли кто-то из слушателей усомнился в правдивости моего рассказа о событиях 1915 года.

Я покинул аудиторию вдохновленный. Через два дня ко мне в гостиницу пришла журналистка, чтобы взять интервью о Геноциде. Более часа мы говорили с ней о том, что именно и почему произошло в 1915 году. Она пообещала мне, что интервью будет опубликовано примерно через неделю в воскресном приложении к популярной газете Milliyet. Я любовался красотами Стамбула, восхищался Босфором и наслаждался хорошо знакомым вкусом турецкой кухни, но при этом я отлично понимал, что выпавшая на мою долю возможность выступить с подобной лекцией была уникальной, даже странной. Она никак не соответствовала процессам, происходившим тогда в Турции. Спустя несколько дней после моего посещения Университета Коч Франция официально признала факт Геноцида армян. Турецкое правительство реагировало на это набившими оскомину фразами о гражданской войне и убийствах с обеих сторон. В сущности, официальная Турция продолжала настаивать на том, что Геноцида не было и что в любом случае армяне сами в нем виноваты! Полный абсурд!

Из Стамбула я вылетел в Тбилиси. Грузия — страна, перед которой стоят свои проблемы. Она страдает от межэтнических конфликтов и слабости государственной власти. В Тбилиси также многих удивило, что в Турции мне позволили говорить о массовых убийствах армян. Здесь, вдали от Стамбула, размышляя о том, что произошло, я понял, что в Турции неофициально уже шла дискуссия о Геноциде. Эту проблему еще нельзя было обсуждать в полный голос, публично, но и студенты, и интеллигенция уже знали о том, что официальная версия событий — плохо сработанная ложь. Было очевидно, что в Турции имелись люди, которые — подобно студентам из Университета Коч или журналистке, бравшей у меня интервью, — были готовы пойти на риск и услышать правду. Некоторые — таких, правда, было еще очень мало — решались вслух говорить правду о событиях 1915 года. Мне вспомнились две женщины, которые подошли ко мне после лекции и сказали, что они — турецкие армянки. Вспомнился молодой человек, сомневавшийся в том, что турки легко пойдут на признание Геноцида, — поскольку они не чувствуют себя достаточно уверенно, их национальное самосознание слишком ранимо. Турки, подумал я, должны сами для себя решить, кто они — нация современная или традиционалистская, светская или исламская, принадлежат ли они Западу или Востоку, — прежде чем смогут дать ответ на трудные вопросы о том, что сотворили их предки в начале XX века. По крайней

мере, некоторые турки начали переосмысливать то, что не было принято обсуждать, начали задавать вопросы прошлому своего народа, чтобы сделать его будущее более приемлемым для всех.

После моего возвращения в Соединенные Штаты газета «Миллийет» опубликовала интервью, которое я дал 14 июня 1998 года. Вслед за этим армяно-американский журнал Armenian Forum, недавно созданный двумя моими бывшими учениками, напечатал мою большую статью под названием «Империя и нация: армяне, турки и конец Османской империи», в основу которой легла прочитанная мною в Стамбуле лекция. К моему удивлению, моя поездка в Турцию, интервью в турецкой газете и эта статья вызвали крайне враждебную реакцию — критиковали меня, мои взгляды на Геноцид, мое предложение собрать вместе турецких и армянских ученых для обсуждения событий 1915 года. Ирония заключалась в том, что наиболее резко высказывались армянские журналисты и исследователи, а не их турецкие коллеги. В сущности, в моей статье содержались три положения, вызвавшие наибольшие нападки: 1) Геноцид 1915 года нельзя рассматривать как простое продолжение массовых убийств армян турецкими властями, которые случались и ранее, — это была принципиально иная, гораздо более радикальная попытка решения «армянского вопроса»; 2) Геноцид не планировался заранее, задолго до Первой мировой войны — скорее, это было внезапное решение, принятое в разгар войны; 3) Геноцид был вызван не столько ненавистью турок к армянам как к расе или нации, сколько амбициозными планами воссоздания на новом фундаменте Османской империи, которые предполагали пантуранскую экспансию на Востоке.

Armenian Forum предоставил трем историкам — двум туркам по происхождению и одному армянину — возможность выступить с замечаниями по моей статье. В «Ответе моим критикам», опубликованном в том же журнале, я обратился прежде всего к двум турецким историкам, согласившимся принять участие в этой беспрецедентной дискуссии. Я поблагодарил профессора исторического факультета Университета Браун (Brown University) Энгина Дениза Акарли за призыв к исследователям выйти за пределы националистических парадигм, в рамках которых сформировались наши представления о прошлом. Акарли смело заявил, что Геноцид 1915 года нельзя рассматривать как гражданскую войну (как это

утверждали некоторые турецкие историки), что массовые убийства, которые тогда произошли, по праву следует называть Геноцидом. В этом наши позиции оказались достаточно близкими. Однако между нами обнаружились и принципиальные различия во взглядах. Термин «гражданская война» действительно вводит в заблуждение — но не потому, что в последний период существования Османской империи общество не было расколото по религиозному, классовому или этническому признаку. Традиционное понимание природы гражданской войны предполагает, что две части общества, возможно сплотившиеся вокруг противоборствующих политических сил, сражаются друг с другом на равных. Они до некоторой степени сопоставимы по своему социальному масштабу, по результативности своих действий. В данном же случае с одной стороны мы видим государство, а с другой — небольшую часть общества; одна сторона была хорошо вооружена и организована, другая — почти безоружна и разбросана по стране. Очевидно, что такие термины, как «неповиновение», «сопротивление» или «восстание», гораздо больше подходят для описания событий, в которых участвовали армяне, поскольку эти понятия, по крайней мере, позволяют показать, что силы противоборствующих сторон были далеко не равными.

Акарли предложил альтернативное объяснение Геноцида 1915 года, связав массовые убийства с той идеологией, которая сложилась у вождей младотурок. Их взгляды на проблему сформировались под влиянием опыта событий на Балканах, где христиане жестоко расправлялись с мусульманами. Развивая мысль, высказанную Хасаном Кайяли из Калифорнийского университета в Сан-Диего (University of California, San Diego), Акарли утверждал, что правительство Османской империи преувеличивало угрозу своей власти, исходящую со стороны двух основных христианских общин. Именно поэтому политика правительства, направленная на сохранение государства, переросла в планы полного уничтожения армян на территории империи. В конце своей статьи Акарли признался, что не может понять, почему правительство Османской империи поступило так, как оно поступило. Действительно, воображение историка пасует перед подобными иррациональными актами варварской жестокости. Однако, стремясь найти объяснение, Акарли не пытался ни замолчать, ни оправдать то зло, которое турецкие националисты причинили армянам, что делает ему честь как ученому.

Историк из Стамбула Селим Дерингил высказался о моей статье гораздо критичнее. По его словам, «от нее можно было ждать гораздо большего»: статья изобилует неточностями, в ней много проблем с методологией, ее автор слишком явно выступает на стороне армян. За это последнее замечание я поблагодарил Дерингила, поскольку армяне слишком часто упрекали меня в том, что я отношусь к ним предвзято, будучи на самом деле армянским антинационалистом (последнее, действительно, ближе всего соответствует моим взглядам!). Так и не дав собственного объяснения тому, что он готов назвать «страшным преступлением... совершенным против армянского народа в Восточной Анатолии и в других областях страны» (но при этом старательно избегая слова «Геноцид»), Дерингил настаивал, что я сильно преувеличил значение пантуркизма или пантуранизма. На самом деле я говорил вовсе не о первенстве пантуркизма — или национализма, или османизма. Я доказывал, что в поздней Османской империи существовала «густая смесь» из различных идеологий, в рамках которой и действовали младотурки. Поэтому следует учитывать все существовавшие тогда проекты сохранения и упрочения империи. Из всей «смеси» турецкие лидеры в конце концов избрали радикальное решение — политику массового уничтожения армян. Я по-прежнему убежден, что пантуранские фантазии сыграли здесь свою роль — по крайней мере, они определяли сознание некоторых ведущих политических игроков.

Особые возражения с моей стороны вызвало утверждение Дерингила о том, что я предвзято подошел к позиции турецкой стороны и рассматриваю турецкий национализм как «искусный, коварный восточный заговор, направленный на то, чтобы навязать миру пантуранскую империю». Такое прочтение моей статьи, безусловно, неправильно. В моем понимании любое национальное движение, любая национальная идеология представляют собой нарратив — повествование о бытии коллективной идентичности в историческом времени, обычно с соответствующими ссылками на славное прошлое этой общности людей и с притязаниями на некоторую часть мировой недвижимости, а именно — на территорию своей «родины». Я рассматривал различные способы, с помощью которых армяне и турки обосновывали свои претензии на Анатолию, отнюдь не считая при этом, что обладание этими землями

в прошлом или демографический перевес того или иного этноса в настоящем дают какие-то большие права на спорную территорию, что это более сильные аргументы по сравнению с завоеванием, покорением соперников или их устранением посредством депортации. Прошлый исторический опыт по-разному прочитывается и истолковывается в рамках различных дискурсивных конструкций, направленных на оправдание или обоснование тех или иных политических притязаний. В данном случае и армяне, и турки по-разному интерпретируют общую историю.

Известный армянский исследователь Геноцида Ваагн Н. Дадрян воспринял мою статью крайне враждебно. Его замечания значительно превысили по своему объему первоначальный текст моей статьи. Во-первых, он оспорил мое утверждение о том, что хамидские убийства 1890-х годов отличалась от Геноцида 1915 года. Он также отверг мою точку зрения на Геноцид как на спонтанное событие, произошедшее в момент политической радикализации, последовавшей за катастрофическим поражением османской армии при Сарыкамыше зимой 1914/15 года. Дадрян совершенно справедливо заметил, что я не согласен с часто повторяющимся в его работах тезисом о том, что планы Геноцида стали разрабатываться еще до Первой мировой войны. В качестве доказательства Дадрян ссылается на донесения австро-венгерского вице-маршала Помянковского, который якобы слышал «спонтанные высказывания многих умных турок», что православное население Османской империи следует или обратить в ислам, или уничтожить. Дадрян ссылается также на сообщение полковника германской армии Штранге, согласно которому младотурки проводили депортации и уничтожение армян «в соответствии с давно задуманным планом», а также на более поздние донесения Макса Эрвина фон Шубнер-Рихтера и посла Йоханна Маркграфа Паллавичини о том, что турки намеревались использовать войну для уничтожения христиан.

Здесь мы подходим к одному из самых сложных вопросов, связанных с Геноцидом. Когда именно турецким руководством было принято решение о проведении политики массового уничтожения? Существовали ли такие планы до начала Первой мировой войны, когда младотурки и основная армянская политическая партия в Турции — Дашнакцутюн — еще были политическими

союзниками? Или же эти планы возникли с началом войны, когда турецкая армия потерпела поражение на Кавказском фронте, а ключевые политические игроки в Стамбуле пришли к убеждению, что армяне предали их в этой войне? Мой ответ на эти вопросы состоит в следующем: действительно, совершенно очевидно, что турецкая элита задолго до войны была настроена против армян. Точно так же очевидно, что отдельные экстремисты давно вынашивали планы радикального «решения» армянского вопроса. Нельзя отрицать и то, что война предоставила блестящую возможность для проведения в жизнь самых жестоких планов в отношении армян и что жертвам были предъявлены ложные обвинения в подготовке восстания. Но все это, по моему мнению, нельзя отождествлять с заранее подготовленным и разработанным планом по уничтожению армян. Если бы не разразилась Первая мировая война, то не было бы и Геноцида — и не только потому, что война позволила скрыть эти события. Война крайне обострила у турок чувство грозящей им страшной опасности. Без этого у них было бы гораздо меньше стимулов к радикальному решению вопроса и больше политических возможностей для других вариантов. Накануне объявления Османской империей войны России турецкое правительство вело переговоры с ведущей армянской политической партией — Дашнакцутюн — о том, чтобы эта партия поддержала усилия правительства, направленные на подрыв Российской империи изнутри, используя для этого армян, живущих в России. Дашнаки прозорливо отказались. Тем не менее в этой истории важно то, что перед младотурками было открыто множество различных политических возможностей решения проблемы, которым они предпочли Геноцид. Когда Геноцид армян все же свершился, то это произошло вследствие ненависти и страха, давно и прочно поселившихся в сознании турок, как элиты общества, так и простого народа. Эти настроения усилились с началом войны и поражениями на фронте, их подпитывали и грандиозные, фантастические замыслы руководства партии младотурок по перестройке империи и устранению предполагаемой угрозы со стороны армян. Однако даже в пространной статье Дадряна не прозвучал вопрос: в какой же все-таки момент и кем было принято решение провести массовые депортации и убийства армян?

За отсутствием точных доказательств, я склонен полагать, что такое решение было принято в какой-то момент в самом начале 1915 года на фоне зимних поражений на фронте. Обстановка благоприятствовала подобным действиям, поскольку парламент был закрыт, в воздухе витало ощущение опасности, грозящей государству, и армян можно было легко представить как предателей, помогающих наступлению русских войск. Как убедительно показал Дадрян, инициатива, поощрение и координация массовых убийств исходили преимущественно из самой политической партии младотурок, а не прямо от государства или созданных ими спецслужб типа Особой организации (Teshkilâti Mahsusa).

В моей статье и в последующих ответах на критику, пытаясь обнаружить причины событий 1915 года, я стремился пойти дальше обычных ссылок на глубоко укоренившийся расизм турок, провокации со стороны армян, будто бы имевшую место гражданскую войну или столкновение двух националистических движений и идеологий. Мои выступления были призывом к более глубокому, детализированному, основанному на фактических данных изучению Геноцида — чего нам никак не удавалось в прошлом. Опираясь на материалы последних дискуссий об империи и нации, о формировании национальной идентичности, я попытался выйти за рамки сложившихся националистических парадигм, которые мешают нам понять эти события.

К тому времени, когда были опубликованы моя статья и отклики на нее, т.е. к лету 1998 года, уже вовсю шла работа по организации цикла семинаров, посвященных Геноциду, с участием армянских, турецких и других исследователей. Известия об этих планах распространились среди армян, живущих в Соединенных Штатах. Некоторые из них приветствовали наше начинание, но многие встретили его в штыки. Один журналист, возглавивший в прессе кампанию против нашего семинара, даже опубликовал несколько статей под общим заглавием «Турки приходят в Чикаго». Некоторые из обвинений, выдвинутых против меня и других организаторов семинарского цикла, и в первую очередь против профессора Фатмы Мюге Гечек, специалиста в области исторической социологии из Мичиганского университета, были откровенно клеветническими. В первом из писем, направленных мною в армянские газеты, я попытался объяснить, чего мы пытаемся достичь

этими семинарами. Ниже приводятся выдержки из этих писем — первое из них было адресовано армянскому врачу (с турецкой фамилией), взявшему на себя роль журналиста-комментатора по армянскому вопросу:

Я не знаком с д-ром Муратом Ачемоглу, но создается впечатление, что он очень многое знает обо мне… Д-р Ачемоглу полагает, что «турки» разработали новую стратегию отрицания Геноцида армян. Турки сначала скрывали Геноцид, затем отрицали Геноцид, потом настал период оправдания массовых депортаций, вызванных соображениями государственной безопасности. Теперь мы вступили в новый, четвертый этап: турки цинично изобрели новый подход, который заключается в том, чтобы «убедить некоторых армянских профессоров собрать вместе турецких и армянских ученых для обсуждения событий 1915 года». Это позволит ограничиться признанием совершенного Геноцида в узком академическом кругу — вместо решения сложных политических вопросов о денежных компенсациях и территориальных уступках. Основываясь на одних лишь сплетнях и домыслах, д-р Ачемоглу пришел к выводу, что моя лекция и последовавшее за ней интервью в Стамбуле были связаны с этим турецким заговором. Так он пишет: «По неподтвержденным источникам, приглашение Рональда Григора Суни в Стамбул выступить перед турецкими студентами в Университете Коч является частью этой турецкой стратегии».

Конечно, очень трудно оспаривать «неподтвержденные источники», но я все же предпочту ответить на брошенные мне д-ром Ачемоглу обвинения и разъяснить, как вышло, что меня пригласили в Турцию. Мой бывший ученик из Мичиганского университета, последние три года преподававший в Университете Коч и как раз собиравшийся уйти оттуда, чтобы продолжить свою научную карьеру в Соединенных Штатах, пригласил меня в Стамбул выступить с лекцией об армянах. Я согласился приехать, поскольку, как мне казалось, это была уникальная возможность поставить перед турецкими студентами и интеллигенцией очень важные вопросы. Пригласивший меня молодой преподаватель объявил тему моей лекции в университете, однако он даже не пытался заручиться официальным разрешением на ее проведение со стороны университетской администрации. Я прибыл в университет, прочитал лекцию, получив большое удовольствие от весьма учтивого приема и заинтересованной реакции студентов и преподавателей. Другой американский студент, обучающийся в Турции, — на этот раз из Чикагского университета, где я сейчас работаю, — договорился об интервью с турецкой журналисткой, которая уже выступала в турецкой печати с очень смелыми

статьями по разным спорным вопросам, в том числе и по курдской проблеме. Я прочитал лекцию и дал интервью за неделю до того, как Национальное собрание Франции признало факт Геноцида. Скорее всего, ни то ни другое не удалось бы провести сразу после этого события. Из-за этого шага французского парламента и нервной реакции на него официальных властей Турции публикация интервью была отложена на несколько недель.

Я не получал никаких официальных приглашений ни от одной турецкой организации. Никто никак не пытался повлиять на содержание моего выступления. Почему же тогда против меня выдвигаются эти странные нападки, почему меня связывают с каким-то заговором в пользу турок? У этой достаточно неадекватной реакции на мое выступление есть, вероятно, несколько причин. Одна из них, как мне представляется, заслуживает подробного рассмотрения. Весьма понятно и прискорбно, но среди армян существуют люди, имеющие достаточно застывшее представление о турках — представление, в рамках которого туркам приписывается прочная и ничем не искоренимая ненависть к армянам, глубокая вражда, возможно внушенная исламом, к народу, изгнанному ими из исторической Армении. Такие турки не могут стремиться к искреннему диалогу с армянами — они могут только строить козни, используя наивных армян, с целью отвлечь внимание от очень сложных и больных вопросов, связанных с Геноцидом. Ачемоглу пишет как раз в подобном ключе: «Турки, с их стремлением к экспансии, с пантуркистской и пантуранистской идеологией, с их вечной ненавистью к армянам, не настроены на подлинное примирение с армянами». Эта фраза говорит о многом. Она приписывает всем туркам одни и те же взгляды. Она утверждает, что ненависть к армянам заложена в самой природе этого народа. Подобные взгляды не позволяют вступать в диалог или начинать обсуждение проблемы.

Очевидно, что я не стал бы рисковать и не поехал бы в Турцию, если бы я считал всех турок врагами армян или полагал, что любое обсуждение исторических проблем с этими людьми совершенно бесполезно. Как в Соединенных Штатах, так и во время моего пребывания в Турции я имел возможность убедиться в том, что далеко не все турки соответствуют стереотипным представлениям, высказанным здесь д-ром Ачемоглу. Существуют турки, отрицающие Геноцид, турки, фанатично поддерживающие кемалистский взгляд на историю страны и на современное государственное устройство Турции, турки, придерживающиеся исламистского мировоззрения и оспаривающие гегемонию кемалистов. Но есть и такие турки — среди них много интеллигенции и ученых, — кто пытается в очень сложной политической обстановке переосмыслить свою историю, включая историю массовых

убийств армян в Османской империи. Я не только убедился в частных беседах в том, что университетские преподаватели и авторы многих опубликованных исследований заинтересованы в публичной дискуссии о Геноциде и готовы признать преступления, совершенные османами, — два турецких ученых написали отклики на мою статью, которая должна выйти в Armenian Forum. Эти отклики представляют собой значительный шаг по сравнению с доводами, обычно выдвигаемыми турецкими авторами, ближе стоящими к официальной позиции. Какой страшной интеллектуальной и политической ошибкой со стороны армян было бы захлопнуть дверь перед теми турками, кто хочет вступить в диалог, кто готов пойти на риск и на себе испытать возможные репрессии своего правительства, выступая за то, чтобы заново обсудить события 1915 года.

В настоящее время Турецкая Республика представляет собой авторитарное государство с репрессивным политическим аппаратом. Однако это не тоталитарное государство, в котором запрещено любое инакомыслие, любая дискуссия. В печати, в университетах есть отдушины, позволяющие осторожно высказываться по неоднозначным вопросам. В условиях цензуры, когда власть периодически пытается восстановить железную дисциплину, порой возникают и такие моменты, когда открывается возможность высказать иное мнение, возможность интеллектуального и политического продвижения вперед, — но эти возможности открыты только для людей, обладающих достаточным мужеством, чтобы пойти на риск. Неужели наша профессия, профессия ученых, требует от нас, чтобы мы повернулись спиной к тем туркам, кто пытается воссоздать более свободную интеллектуальную жизнь в своей стране?

В заключение хотелось бы отметить следующее: д-р Ачемоглу, кажется, является сторонником замалчивания различий во взглядах и подавления инакомыслия внутри сообщества армянских ученых. По его словам, «предоставить профессору Суни возможность изложить его личные воззрения, которые во многих отношениях расходятся с общепринятым мнением большинства исследователей и историков… было бы нецелесообразным». Иными словами, армянские ученые должны признать общую для всех армян позицию по вопросу о Геноциде! Ачемоглу вульгаризирует и извращает мои взгляды на Геноцид. (Совершенно очевидно, что он не читал моих работ, хотя он и готов вынести им приговор. Статья с изложением моей позиции будет вскоре опубликована во втором номере Armenian Forum.) Он утверждает, что «исследователи Геноцида согласны с тем, что Геноцид армян имел расовую и политическую окраску и был заранее задуман, организован и спланирован таким образом, чтобы очистить Анатолию от армянского населения, отуре-

чить эту землю и создать Турцию только для турок». Однако на самом деле далеко не все исследователи Геноцида согласны с этим. С моей точки зрения, причины Геноцида до сих пор не были надлежащим образом изучены. Сегодня существует целый ряд возможных объяснений: расизм турок; их религиозная нетерпимость; зависть к армянам, питаемая по экономическим и социальным причинам; отступление от революционной политики; пантуранизм; строительство империи и столкновение двух националистических идеологий. Моя позиция, несомненно, вызовет возражения — поскольку вместо того, чтобы объяснять Геноцид преимущественно расовой или религиозной ненавистью, я утверждаю, что депортации и массовые убийства не были запланированы задолго до самих событий, а стали результатом решений, принятых правительством младотурок в момент поражения, когда им представился удобный повод. Прикрываясь военными действиями, испытывая страх перед лицом воображаемой угрозы территориальной целостности империи и обороноспособности страны, которая будто бы исходила со стороны армян — «подрывного элемента», сотрудничавшего с наступающей русской армией, — младотурки решились раз и навсегда покончить с «армянским вопросом», полностью устранив армян из Восточной Анатолии. Более того, в моей последней статье, посвященной этой проблеме, я попытался показать различия между хамидскими массовыми убийствами 1894–1896 годов, убийствами в Адане в 1909 году и Геноцидом 1915 года. В первом случае это была попытка консервативной реставрации несправедливого и жестокого порядка; во втором случае резня произошла во время наступления контрреволюционных сил на младотурок, в то время как Геноцид был уникальной попыткой радикально изменить демографическую ситуацию в Анатолии.

Мое выступление в Стамбуле вряд ли было приятно слушать туркам. Пока я говорил, в аудитории чувствовалась явная напряженность. Однако очевидно, что молодые турки так мало знают о Геноциде, что они открыты новому, они хотят больше узнать о том, что тогда произошло. Те версии, которые предлагают им правительство и официальные «историки», звучат неубедительно, но без диалога с иностранными и армянскими исследователями изменить сознание молодого поколения невозможно. Ученые должны быть готовы к борьбе на научном фронте, должны быть готовы сражаться тем оружием, какое им пристало, — свидетельствами источников, доводами разума, честностью. Журналисты, я полагаю, будут использовать имеющиеся в их арсенале средства — надеюсь, более качественные, чем «неподтвержденные источники». В конечном счете решать политические, финансовые и территориальные вопросы будут государственные деятели и дипломаты. Эти вопросы

находятся вне компетенции ученых или журналистов. Но если ученые не будут готовы к дискуссии, если они попытаются навязать единственный черно-белый взгляд на прошлое, они обезоружат сами себя и лишат всех нас возможности узнать правду о прошлом.

Рональд Григор Суни
Чикагский университет
23 августа 1998 года

В другом письме, отвечая на вопрос молодого немецкого исследователя, который публично назвал меня «агентом турок», я высказался более резко:

Я потрясен негативной реакцией на мою попытку начать дискуссию о Геноциде. Ни армянам, ни туркам, ни науке в целом не принесет пользы диалог лишь с самим собой — или с теми, кто полностью разделяет Ваше мнение. Идея провести в будущем году семинар по проблеме Геноцида уже вызвала ожесточенные споры — и это при том, что к осуществлению своего замысла мы еще даже не приступали. Перед нами стоит вопрос: следует ли нам отказаться от наших планов, уклониться от дискуссии, которая вызывает такую патологическую реакцию, или же мы должны пытаться двигаться вперед и выносить эти проблемы на более широкое обсуждение?

23 августа 1998 года

Перед самым началом нашего первого семинара я опубликовал еще один ответ моим критикам:

Один немецкий философ как-то сказал: «Против невежества беспомощны даже боги». Помня этот совет, я воздержусь от очередной попытки исправить все неправильно истолкованные и неверно процитированные высказывания, которые приписывает мне один из ваших обозревателей. И хотя я надеюсь, что внимательные читатели смогут отличить журналистские обвинения от научных аргументов, мои друзья указали мне на то, что, если оставить эти высказывания без реакции, некоторые ваши подписчики могут принять их за изложение моих настоящих взглядов.

Один из самых серьезных упреков, который можно бросить армянскому исследователю, — это обвинить его в том, что он разделяет взгляды тех турок, которые отрицают сам факт Геноцида. Именно такое оскорбление было нанесено мне в вашей газете [Armenian Reporter], в выпуске от 22 января

2000 года. Рональд Суни — как заявляет ваш постоянный обозреватель — «принимает турецкую точку зрения, согласно которой планы Геноцида армян не вынашивались заранее: скорее, это была внезапная реакция со стороны османских властей на отчаянное положение, в котором они оказались. Поскольку Суни не специалист в этой области и, по всей видимости, не читал работ известного исследователя Геноцида Ваагна Дадряна, то ему сложно отличать заранее задуманное и запланированное действие от спонтанной реакции военного времени. Последнее — это как раз то объяснение, которое нам пытаются внушить турки».

Прежде всего, я читал работы Дадряна и даже написал для академического журнала Slavic Review рецензию на его самое значительное исследование. Профессор Дадрян был не в восторге от моей критической оценки его книги, но подобное несогласие во взглядах часто встречается среди ученых. Действительно, хотя я и признателен за его значительный вклад в изучение Геноцида, тем не менее я не согласен со многими его взглядами. Однако мои с ним расхождения никогда не выходили за рамки академической полемики, и разрешить наши споры могут только исторические свидетельства и убедительная аргументация, а не голословные обвинения.

Во-вторых, основные пункты, по которым я расхожусь с другими исследователями Геноцида, — это время принятия решения о массовых убийствах и депортациях армян и вопрос о том, насколько эти убийства и депортации были запланированы заранее, а также о мотивах, которыми руководствовались турецкие власти…

Наконец, отвечая на заданный вопрос… об использовании мною понятия «заранее обдуманный план», я разъяснил свое понимание этого определения.

«Придя к власти, младотурки (или партия „Единение и прогресс“) постепенно отошли от османизма в сторону турецкого национализма и пантуранизма, пытаясь найти новую формулу для легитимации и стабилизации распадающейся империи. В первые годы мировой войны младотурки испытали целый ряд поражений на Востоке, которые убедили их в неотвратимости армянской угрозы. Тогда они решили провести в жизнь порочную политику депортаций и массовых убийств — для того, чтобы полностью очистить регион от армян. Эта политика была инициирована государством в контексте жестокой войны и превратилась в масштабную кампанию убийств — первый случай Геноцида в XX веке» (Armenian Forum. Vol. 1 [Summer 1998]. № 2. С. 50–51). Я хотел подчеркнуть здесь преднамеренную и осознанную роль государства в развязывании и осуществлении Геноцида. Однако у меня остаются

сомнения относительно *довоенных* планов руководства младотурок по ликвидации армян. Я убежден, что имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства демонстрируют нараставшую радикализацию османской политики по отношению к армянам на начальном этапе войны. Поэтому я и говорю об этих событиях скорее как о внезапном решении, нежели как о результате длительного планирования.

Я согласен с тем, что определенная преднамеренность (определение, предложенное в ходе этой дискуссии профессором Ваагном Н. Дадряном), т.е. некоторая запланированность и предварительное обдумывание, имела место. И все же я расхожусь с остальными исследователями по вопросу о том, когда было принято окончательное решение и насколько тщательно события планировались заранее. Изучение того, как проводился Геноцид, привело меня к убеждению, что, вопреки принятой точке зрения, это была слабо скоординированная, довольно беспорядочная акция. Было бы чрезвычайно интересно в будущем узнать, насколько подробно и как именно планировались эти события. Однако независимо от того, вынашивались ли детальные планы Геноцида армян до начала войны, или же он произошел без предварительного обдумывания в дни, последовавшие за поражением [турецкой армии на Кавказском фронте зимой 1914/15 года], ничто не может служить оправданием или обоснованием массовых убийств. В любом случае речь идет о злодейском преступлении против человечества.

Мои взгляды едва ли совпадают со взглядами тех турок, кто отрицает сам Геноцид, — я пытаюсь понять эту монументальную трагедию во всей ее сложности. Я не принимаю исследований, в которых армяне рассматриваются исключительно как пассивные жертвы, а не как активные подданные Османской империи, со своими собственными политическими ожиданиями и организациями. Внимание к историческому контексту и мотивам, которыми руководствовались турецкие лидеры, развязавшие массовые убийства и депортации, не означает оправдания или обоснования их решений и поступков. Постыдно полагать, что ученые, несогласные с господствующими взглядами на эти исторические события, непременно служат интересам лиц, отрицающих сам Геноцид. Позорно и совершенно бесполезно для понимания Геноцида позволять непрофессионалам присваивать себе право решать, что можно обсуждать, а что — нет. С таким же успехом я мог бы — не будучи медиком по образованию — объяснять дипломированному врачу, какие лекарства он должен прописывать пациенту.

Геноцид — это вопрос, касающийся всех армян. Мои родные прадед и прабабка, а также их родственники были убиты в 1915 году в Йозгате и Диарбекире (Дикранакерте). Вопреки требованиям вашего обозревателя, продемонстрировавшего свое непонимание того, как работают настоящие ученые, я намереваюсь продолжить изучение причин, по которым погибли мои близкие. Научное исследование — это серьезное дело, оно требует особой подготовки и кропотливого труда. Я рад, что на свете есть другие ученые — армяне, турки и лица других национальностей, — готовые начать дискуссию о том страшном бедствии, которое постигло армян в начале XX века.

5 февраля 2000 года

Первый турецко-армянский семинар собрался 17–19 марта 2000 года. Ученые из десяти различных университетов и исследовательских центров встретились в скромной обстановке Уилдер-Хауса (Wilder House), расположенного на территории Чикагского университета, чтобы представить свои доклады и обсудить являющуюся предметом ожесточенной полемики тему «Армяне и крах Османской империи». Этот семинар, в оргкомитет которого входили я сам, Мюге Гечек, историк литературы Геворк Бардакьян, историк и антрополог Стефания Платц и историк Кеннет Черч из Мичиганского университета, превзошел все ожидания: получилась товарищеская, непредвзятая дискуссия, читались очень серьезные доклады, а все участники продемонстрировали добрую волю и взаимное доверие. Открывая семинар, я выступил с небольшим обращением:

Это скромная, но историческая встреча: впервые исследователи разных национальностей, в том числе армяне и турки, собрались вместе, чтобы представить доклады и обсудить, как это подобает ученым, судьбу, постигшую народы Османской империи, когда эта империя вступила в эпоху упадка и распалась. Мы рассмотрим историю ряда народов — евреев, черкесов, курдов, арабов, греков. Но прежде всего нас будут интересовать люди и события, которые до сих пор замалчивались в работах, посвященных позднеосманской истории, — массовые убийства и депортации армян Османской империи, первый Геноцид в истории XX века. Мы не ожидаем достичь полного согласия, но надеемся на серьезное академическое обсуждение. Это — первая попытка сформировать новое сообщество ученых, вдохновленное либеральным османизмом, терпимостью к различиям, основанное на равенстве и уважении, а не на исполненном чувства собственной исключительности, оторванном от всего остального мира национализме.

Первые доклады, которые представили аспирант Чикагского университета Марк Бэр, историк из Университета Богазичи (Bogazici University) в Стамбуле Селим Дерингил, антрополог из Научного совета в области социальных наук Нью-Йорка (Social Science Research Council in New York City) Сетеней Шами, историк Университета Браун в Провиденс, Род Айленд, Энгин Дениз Акарли, были посвящены системе «миллетов», т.е. системе управления национальными меньшинствами в Османской империи. Марк Бэр говорил об изменениях в отношении к евреям, имевших место в первые века существования империи: в XVI веке эти подданные пользовались благорасположением властей, но уже в конце XVII века они подвергались значительной дискриминации и репрессиям. Селим Дерингил начал свое выступление с утверждения: «Это самый сложный доклад, который я когда-либо готовил в своей жизни: обращение к проблеме армянского Геноцида подобно прогулке по минному полю». Далее он представил яркий очерк армяно-турецких отношений, основанный на внимательном изучении документов, обнаруженных им в османских архивах. Дерингил показал собравшимся, что эти источники можно читать по-разному, они нуждаются в скрупулезном анализе, их нельзя изучать вне исторического контекста, а сами они должны стать частью общего анализа проблемы. Шами посвятил свой доклад образам и представлениям, связанным с черкесами — народом, который обрел новое самопредставление, новую коллективную идентичность, будучи изгнанным из пределов Российской империи и затем сосланным в Османской империи. Акарли поставил под сомнение применимость концептуальных рамок национального государства к рассматриваемой проблеме и показал, каким образом эта модель ограничивает наше понимание сложных, различных по своему составу империй. Он привел примеры из исламского права, продемонстрировав, как проблема внутренних различий в составе империи решалась в османском судопроизводстве.

Выступая с обращением к конференции, бывший специальный помощник Президента Республики Армения Джирар (Джерард) Дж. Либаридьян подчеркнул интеллектуальные и политические препятствия, стоящие на пути более глубокого осмысления Геноцида. Он начал свою речь цитатой из поэмы Егише Чаренца «Перекресток»: «Важно не только то, что случилось, но и то, как

мы сами понимаем, что произошло». Либаридьян задал вопрос: «Почему некоторым больше нравится сама проблема, чем ее решение?» События 1915 года и их последствия должны быть возвращены истории. Общее прошлое было похищено теми, кто придерживается националистического подхода. «Некоторые историки, сказал Либаридьян, подобны павшим богам: они не властны над будущим и потому пытаются изменить прошлое по своему образу и подобию».

Доклады, представленные во второй день семинара историком из Чикагского университета Холли Шисслер, социологом из Университета Богазичи Кагларом Кейдером и историком Университета Сабанчи (Sabanci Uiniversity) в Стамбуле Халилом Берктаем, были посвящены анализу турецкого национализма. В докладе Шисслер рассматривались различия между пантуркизмом, тюркизмом и тюранизмом. Профессор Кейдер повторил мысль о том, что националистический нарратив замалчивал действительно многонациональный характер Османской империи, и призвал к «активному воспоминанию». Профессор Берктай, в настоящее время изучающий турецкий национализм в исключительно важный для понимания проблемы период между 1908–1918 годами, обратился к массовой литературе, которая, как он утверждал, сыграла гораздо большую роль в формировании симпатий и антипатий населения, нежели малоизвестные публике теоретики национализма. Популярный писатель Омер Сейфеддин, чье творчество и рассматривалось в представленном докладе, развивал идеи тюркизма, отрицая различия внутри империи и рассматривая Запад как «наглую гулящую девку» — слабую, фемининную цивилизацию, приходящую в упадок.

Геноцид оказался в центре четырехчасового обсуждения, во время которого были представлены доклады историка Арама Аркуна из Центра Зохраб (Zohrab Center) в Нью-Йорке, историка Танера Аксама из Фонда поддержки развития знания и культуры (Foundation for the Development of Knowledge and Culture) в Гамбурге, мой доклад и доклад Кеворка Бардакьяна. Тщательно изучив протоколы судебных процессов против лидеров младотурок, проходивших после Первой мировой войны, Бардакьян обнаружил компрометирующие материалы, относящиеся к планированию и осуществлению депортаций и массовых убийств. Аркун

рассмотрел проблему последствий Геноцида в Северной Киликии. Опираясь на документы из османских архивов, он продемонстрировал, как неудачи администрации стран — победительниц в Первой мировой войне на оккупированной ими территории Турции не позволили армянам добиться справедливости в послевоенный период. Я же представил анализ Геноцида как неудавшейся имперской стратегии, направленной на перестройку империи в пантуркистском и националистическом ключе.

Танер Аксам, первый турецкий историк, обратившийся к теме Геноцида, воссоздал в деталях хронологию принятия решения о депортациях, отнеся это событие к началу марта 1915 года. Накануне Энвер паша, один из главных лидеров младотурок, вызвал коллег по партии в Стамбул для составления плана по устранению немусульманских элементов из Анатолии. В мае–июне 1914 года правительство выселило греков с западного берега Анатолии. 2 августа 1914 года Центральный комитет партии младотурок воссоздал Тешкилат-и-Махсуса (Teshkilat-I-Mahsusa) — особый орган, который позднее будет организовывать многие депортации и массовые убийства армян. В тот же момент в его задачи входила подрывная работа на Кавказе с целью спровоцировать Россию на вступление в войну против Турции. После поражения османской армии при Сарыкамыше в начале 1915 года Центральный комитет принял роковое решение о высылке армян. Здесь сработал двойной механизм: с одной стороны, был официальный приказ Министерства внутренних дел жандармским управлениям на местах; с другой — задействовались неофициальные каналы — с секретными приказами к губернаторам провинций были направлены партийные агенты и функционеры.

Последний день конференции освещал период после Геноцида. Доклад историка из Чикагского университета Хакана Озоглу был посвящен восстаниям курдов и зарождению курдского национализма. По утверждению автора, история перехода от империи к национальному государству не может быть написана без учета исторического опыта этого народа. Мюге Гечек изучила воспоминания армянских писателей, которые недавно вышли и на турецком языке. Она отметила, что окончание холодной войны, либерализация турецких средств массовой информации и 75-я годовщина образования Турецкой Республики способствовали тому, что турецкие интеллектуалы почувствовали себя в большей безопасности, и таким образом у них появилась немыслимая ранее возможность для переосмысления прошлого. Историк из Мичиганского университета Джефф Эли свой заключительный комментарий к дискуссии начал с рассказа о том, как накануне столкнулся в такси с юристом. Юрист поинтересовался, куда он направляется. Эли сказал: «На конференцию, посвященную Геноциду армян». В ответ на это юрист спросил: «А что, разве сегодня что-то произошло?» Очевидно, продолжил далее Эли, проблема заключается в том, каким образом дискуссии ученых соотносятся со сферой общественного сознания и официальной памяти. С точки зрения Эли, качественные совместные работы, подобные этому семинару, являются необходимой предпосылкой для изменения общественного сознания. Осознанию Холокоста евреев в годы Второй мировой войны предшествовали серьезные научные исследования. Нужно воссоздать хронику событий. Участники семинара с энтузиазмом согласились с тем, что обсуждение затронутых тем должно иметь продолжение.

В то время как мы в своем семинаре и близкие нам по духу историки пытались наладить армяно-турецкий академический диалог, турецкое государство продолжало, и даже активизировало, кампанию по отрицанию Геноцида. Турецкие ученые, в частности Танер Аксаму, осмелившийся назвать события 1915 года Геноцидом, подвергся угрозам. Когда осенью 2000 года Комитет по международным отношениям при Палате представителей Конгресса США проголосовал за резолюцию, признающую массовые убийства армян в Османской империи геноцидом, на деньги Турции в Вашингтоне было создано мощное лобби для противоборства этому решению. В результате в Палате представителей удалось провалить резолюцию, признающую факт совершения геноцида против армян. Сначала Комитет по международным отношениям сопротивлялся могущественному лобби турецкого правительства и его влиятельным сторонникам, таким как бывшие члены Конгресса Боб Ливингстон, Стефен Соларц и Джеральд Соломон. Благодаря сопротивлению Комитета Соединенные Штаты вошли в число стран, признавших эту историческую трагедию первым в истории XX века Геноцидом. Турция была в ярости. Премьер-министр Турции Булент Эсевит угрожал осложнениями в турецко-

американских отношениях в том случае, если Палата представителей тоже охарактеризует массовые убийства как Геноцид. Турецкая печать осуждала армянскую версию истории как вымысел, демонстранты в Адане сожгли армянский флаг. Конгресс США, уступавший в прошлом давлению со стороны тех, кто готов сокрыть факт уничтожения целого народа, был на этот раз готов принять решение, соответствующее исторической правде. Однако в конце концов администрация президента Клинтона убедила достаточное число членов Палаты представителей проголосовать против резолюции.

Особенно показательным было поведение могущественной американской корпорации Microsoft, уступившей тем, кто отрицает реальность Геноцида. В 1997–1998 годах, т.е. примерно в то же время, когда Microsoft приступил к созданию Encarta — энциклопедии в цифровом формате, ее редакторы обратились ко мне с предложением написать более десятка статей о различных республиках и народах бывшего Советского Союза. Весной 2000 года на одну из этих статей — краткую историю Армении — обратил внимание посол Турции в США Баки Илкин. Он направил письмо в редакцию Encarta, протестуя против употребления термина «Геноцид» в рассказе о депортациях и убийствах армян в 1915 году. Подобные официальные протесты достаточно распространены и часто сопровождаются письмами от турок, живущих в Америке, и турецких патриотических организаций. В этой истории, однако, необычным было то, что главный редактор Encarta Гэри Альт воспринял протест посла достаточно серьезно и распорядился, чтобы его сотрудники разобрались в этом вопросе. В итоге Альт пришел к выводу, что в данном случае действительно имели место «законные для науки разногласия во мнениях», а потому моя статья об Армении и статья о «Геноциде», написанная д-ром Хелен Фейн, исполнительным директором Института исследований Геноцида (Institute for the Study of Genocide), должны быть пересмотрены таким образом, чтобы отразить эти «разногласия во мнениях». Так что редактор Encarta позвонил мне домой и попросил переписать статью. Поскольку авторские права на эту публикацию принадлежат Encarta, сказал он мне, редакция имеет право изменять текст по своему собственному усмотрению и опубликовать его, не упоминая моего имени. Я заставил редактора, который был явно

обеспокоен тем, что его вынуждали сделать, рассказать мне, что на самом деле стояло за требованием переписать статью. Возможно, он рассказал мне больше того, на что имел право. По его словам, турецкое правительство угрожало арестовать сотрудников и запретить продукцию компании Microsoft, если события 1915 года будут охарактеризованы как Геноцид. Это показалось мне столь абсурдным, что я заметил: «Что же они тогда будут делать в Турции? Вернутся к пергаменту и гусиным перьям?»

Положение, однако, было нешуточным. Правительство иностранного государства вмешалось в дела частной американской компании, пытаясь убедить ее нажать на своих авторов, которые, предположительно, пользуются высокой репутацией в своих областях, и заставить их переписать статьи таким образом, чтобы они соответствовали официальной точке зрения на историю. Ни д-р Фейн, ни я не собирались переписывать свои тексты в угоду турецкому правительству, т.е. утверждать, что власти Османской империи не были замешаны в планировании и осуществлении массовых убийств в 1915 году, что резня армян была просто трагическим следствием мифической гражданской войны между турками и армянами. Д-р Фейн и я предложили редакции Encarta оригинальные версии наших статей: рассказав читателям об убийстве более чем 800 тыс. армян (некоторые оценки числа жертв Геноцида доходят до 1 млн 500 тыс. человек), я отметил, что большинство историков убеждены в том, что подобное обращение османского правительства со своими армянскими подданными явилось первым случаем Геноцида в XX веке. Однако современное правительство Турции утверждает, что все эти смерти произошли вследствие гражданской войны, эпидемий и голода.

К нашему удивлению и облегчению, Encarta решила принять статьи без изменений. Однако когда эта история просочилась в журнал Chronicle of Higher Education и была подхвачена телевизионной программой Moneyline на канале CNN, то и Microsoft, и посольство Турции бросились отрицать факт угроз со стороны турецкого правительства, а заодно и факт отрицания Геноцида. И уж совсем все были изумлены, когда вслед за турецким правительством сам главный редактор Encarta вдруг заявил, что участие турецких властей в массовых убийствах и депортациях, в ходе которых было ликвидировано 90% анатолийских армян, можно

с полным правом оспорить. Итак, на самом деле этот раунд выиграли те, кто отрицал Геноцид. Им удалось превратить в предмет публичной полемики неоспоримый факт массового насилия со стороны государства — насилия, творимого на огромной территории и засвидетельствованного документально немецкими союзниками Турции и нейтральными американскими дипломатами.

Тем не менее, хотя правительство Турецкой Республики, действуя через своих дипломатических представителей, через свое высокооплачиваемое лобби, через горстку скомпрометировавших себя ученых, и сумело на время исказить представления общества об истории, у нас оставались признаки надежды: напряженные отношения между Грецией и Турцией заметно потеплели, Европа распахнула Турции свои двери, пламя войны с курдами стало угасать. И пока официальные власти Турции неуклюже пытались изгладить из нашей памяти следы Геноцида, некоторые армянские и турецкие историки настойчиво стремились к диалогу, в ходе которого удалось бы перейти от взаимных обвинений и отрицания фактов к чему-то более конструктивному.

Наша вторая встреча прошла в Мичиганском университете с 8 по 10 марта 2002 года. Двадцать историков, политологов, социологов и антропологов, интересующихся проблемами поздней Османской империи и судьбами ее армянских подданных, съехались из разных мест — даже из таких далеких от Мичигана, как Анкара в Турции и Бохум в Германии. Тема семинара называлась «Воссоздавая контекст опыта армянского народа в Османской империи: от войн на Балканах до новой Турецкой Республики». Участники представили тексты своих выступлений заранее, на семинаре они их зачитали, после чего началось продолжительное, очень живое, но корректное обсуждение докладов.

Целью семинара было понять, почему произошел Геноцид, — а сделать это можно, только учитывая общий исторический контекст. Мы стремились объяснить напряженность в отношениях между армянами и турками, формирование образа армян в турецком сознании как опасного, подрывного элемента; причины поражения турецкой армии в Первой мировой войне, угрозу новых поражений. Я снова открывал заседание: на этот раз я представил обзор армянской и западной исторической литературы по проблеме массовых убийств и депортаций 1915 года. Мое выступление

дополнил доклад Гечек о турецкой историографии. Я высказал мысль о том, что традиционное изложение событий оставляет мало места для понимания всей сложности проблемы. Существующие исторические подходы пытаются дать объяснение массовым убийствам, ссылаясь на религиозную вражду или национализм, и не учитывают в полной мере то обстоятельство, что младотурки были светскими модернизаторами, стремившимися сохранить империю во что бы то ни стало. Вплоть до сегодняшнего дня армянская историография обвиняет во всем турок, отводя армянам лишь роль пассивных страдальцев, и представляя всю историю Османской империи как путь, с неизбежностью ведущий к Геноциду. Официальная позиция турецкого государства отрицает Геноцид и утверждает, что «Геноцида не было, а армяне сами виноваты во всем».

Доклад Гечек был посвящен тем изменениям, которые произошли в освещении событий 1915 года в Турции: в работах, появившихся в последние годы существования Османской империи, признавалось, что массовые убийства армян действительно имели место, в то время как в историографии Турецкой Республики нормой стало сознательное манипулирование историческими свидетельствами. В последние годы некоторые турецкие историки, вопреки давлению властей, перешли к «постнационалистическому» нарративу и пытаются представить более объективный взгляд на эти события. Такие исследователи, как историк из Университета Сабанчи (Sabancı University) в Стамбуле Халил Берктай, Танер Аксам, Танер Тимур и другие, основывают свои взгляды по этой проблеме на внимательном изучении османских документов.

Социолог Ваагн Дадрян, на протяжении многих лет занимавшийся изучением Геноцида, оспорил мое толкование причин массовых убийств. С точки зрения Дадряна, я недооцениваю значение ислама. Дадрян утверждал, что ислам представляет собой неподвластную изменениям догму. Большая часть совершенных убийств приходилась на пятницу — день, когда после молитвы муллы призывали правоверных мусульман к джихаду против армян. Здесь в дискуссию вмешался Фикерт Аданир из Бохумского университета (Германия), отметивший, что ислам отнюдь не монолитен — иногда он «инструментализировался» и превращался в оружие против христиан. Аданира поддержал молодой турецкий

ученый с исторического факультета Йельского университета Сонер Чагаптай, еще раз повторивший мысль о том, что ислам не однороден. Ислам может быть верой, идеологией, культурой или идентичностью. Особенно опасная ситуация в Османской империи сложилась с наступлением модерности (modernity), когда старые религиозные представления оказались под угрозой. До XIX века в Турции не было случаев массового уничтожения армян. Историк из Беркли Стефан Астурян заметил, что тысячи армян были спасены мусульманами. Историк из Стэнфордского университета Арон Родригу добавил, что ислам создал «дискурсивный барьер» между мусульманами и немусульманами — с его помощью люди формировали свои представления о тех, кто отличался от них самих.

Другой известный исследователь Геноцида — историк из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе Ричард Ованнисян — объяснил, что специалисты, занимающиеся историей Армении, подобно исследователям Холокоста, разделены на два лагеря: «интерналисты» считают, что турки давно вынашивали планы Геноцида армян, а «функционалисты», напротив, полагают, что события носили достаточно случайный характер и произошли под воздействием представлений об армянской угрозе, возникших в годы Первой мировой войны. В своем выступлении Ованнисян утверждал, что противопоставление этих двух подходов чрезмерно преувеличивается и что функционалисты и интерналисты могут найти точки соприкосновения. Среди верхушки младотурецкого руководства, несомненно, были интерналисты, заметил ученый.

Молодой исследователь из Саутгемптона (Великобритания) Дональд Блоксхэм представил полемический доклад о возрастании радикализации в обществе во время Геноцида армян. Он утверждал, что война стала ключевым компонентом, приведшим к массовым убийствам гражданского населения. Политика турецких властей принимала все более и более радикальный характер по мере того, как правительство все более было склонно видеть в армянах опасную «пятую колонну» внутри своей страны. Только в июне 1915 года, заявил Блоксхэм, политика турецкого правительства стала действительно политикой Геноцида — иначе говоря, только тогда депортации переросли в систематические массовые убийства. Социолог из Мичиганского университета Танер Аксам утверждал, что младотурки приняли решение о депортации мусульман из Анатолии уже в январе 1914 года, а некоторые другие исследователи подчеркнули значение поражения Османской империи в войнах на Балканах 1912–1913 годов, из-за которых в обществе усилились панические настроения по поводу возможной потери Анатолии.

Подводя итог обсуждению, историк из Мичиганского университета Джираир Либардьян заметил: «Мы не знаем всего, и мы не можем решить все вопросы. И это очень правильный, здоровый подход». Семинар показал, что, хотя само слово «Геноцид» вызывает ожесточенные споры, здравое обсуждение того, что произошло в 1915 году, вполне реально. Можно установить факты, можно приводить доводы, что ведет к изменению стереотипных представлений об этих событиях, «общих повествовательных конструкций», «мастер-нарративов». При этом некоторые участники семинара высказывали опасение, что объяснение Геноцида может привести к его оправданию. Однако, как представляется, следует различать между факторами, обусловившими события 1915 года, и собственно политикой правительства и решениями властей, из-за которых Геноцид стал свершившимся фактом. Философ из Нью-Йоркского ниверситета Пол Богоссян развил эту мысль, разъяснив собравшимся, что причинность и оправдание — это две разные категории: первое — это дескриптивное (описательное) высказывание; второе же — нормативное высказывание. Указание на причины, которые привели к тем или иным событиям, само по себе еще не означает оправдания этих событий. Реакция турок на ситуацию в стране и на фронте в 1915 году, заявил Богоссян, никак не соответствовала реальной опасности. Ничто не может оправдать Геноцид.

После трех дней плодотворной дискуссии по секциям участники семинара собрались на общее заседание, во время которого Гечек, я, социолог Майкл Кеннеди, директор Международного института и вице-ректор по международным отношениям Мичиганского университета и два турецких журналиста — Ченгиз Кандар и Хрант Динк — поделились своими впечатлениями о семинаре. Кандар сказал, что этот семинар стал «беспрецедентным начинанием в науке», и выразил надежду на то, что его результаты скоро станут известны публике. Динк отметил, что армянским журналистам, живущим в Турции, таким как он сам, очень трудно говорить о Геноциде: так легко стать врагом своего народа или

своей страны. Говорить о нем — все равно что идти по лезвию ножа. Однако мичиганский семинар дал ему надежду на то, что эта проблема может быть решена путем диалога между двумя народами. Некоторые из собравшихся были недовольны семинаром и находили его односторонним и нетерпимым к чужому мнению. Выслушав жаркие споры между публикой и участниками семинара, политолог из университета Анкары Баскин Оран осторожно заметил, что сама ожесточенная полемика и накал страстей вокруг проблемы наглядно показывают, почему ученые должны собираться вместе для того, чтобы продолжить свои, крайне нужные всем исследования.

Те взгляды, которые в конце 1990-х годов служили предметом ожесточенной полемики, к 2002 году получили достаточно широкое признание в академической среде и в широких кругах американских армян. Турецкие ученые, равно как и турецкая общественность, признали необходимость подобных дискуссий. Это стало очевидным из интервью с участником нашего первого семинара, профессором Халилом Берктаем, которое было опубликовано в турецкой газете Radikal. Профессор Берктай — в настоящее время преподаватель Университета Сабанчи (Sabancı University) в Стамбуле — получил степени бакалавра и магистра по экономике в Йельском университете, а докторскую степень по истории — в Бирмингемском университете. Он автор трех монографий на турецком языке. В интервью Берктай рассказал читателям о том историческом контексте, в котором произошли события 1915 года:

Халил Берктай: До 1915 года массовые убийства армян происходили в 1880-х и в 1890-х годах. В правление Абдулхамида II армян убивали всякий раз, как только появлялись признаки националистических восстаний. Армяне и Османское правительство относились друг к другу враждебно. В особенности на армян натравливали курдские племена и хамидские отряды, состоявшие из курдов. В любом случае в «век распада» Османское правительство всегда предпочитало в таких ситуациях использовать не регулярную армию, а вспомогательные отряды, эксплуатируя в своих интересах их примитивность и склонность к насилию. В то же самое время в результате расширения Российской империи на Кавказе шла большая миграция мусульман из этого региона в Анатолию, где они присоединялись к мусульманским беженцам с Балкан. Испытанные ими в недавнем прошлом невзгоды разжигали в них

страшную ненависть к немусульманам — и эти беженцы селились в основном в Восточной Анатолии. Необходимо также понять некоторые особенности верхушки военной диктатуры — не всех членов партии «Единение и прогресс», а именно высшего руководства, триумвирата Энвер, Кемаль и Талат. Это были не старые османские сановники. Это была новая элита.

Корреспондент: Чем же они отличались?

Х.Б.: Они были очень амбициозны и жадны. Позитивисты без корней: они выдвинулись только благодаря своему образованию и армии. Они жили в обстановке насилия, в которой оказались благодаря политике великих держав и восстаниям на Балканах. В результате они стали крайними националистами. Они боролись не на жизнь, а на смерть — ради сохранения жизнеспособности империи. На самом деле во второй половине XIX и начале XX века в Европе повсюду торжествовал хищнический социальный дарвинизм, принцип «убей — или убьют тебя». Это было время массовых боен, больших и малых, жертвами которых стали многие мусульмане-турки. Военная диктатура Энвера, Кемаля и Талата была чрезвычайным правительством, действовавшим в условиях войны.

К.: Османское государство, во главе которого стояла партия «Единение и прогресс», после армянских восстаний депортировало множество армян из этого региона. Армянские повстанцы помогали России. Известно ли, сколько всего армян было депортировано?

Х.Б.: В то время в Восточной Анатолии проживали 1 млн 750 тыс. армян. Официальное решение о выселении армян, принятое военным режимом — этим триумвиратом, предполагало депортацию из этого региона всех армян без исключения. Об этом свидетельствуют документы. В них нет упоминания о резне и массовых убийствах. Губернаторы и командующие гарнизонами получили приказ заставить всех армян, проживавших на территории современной Турции, переселиться на юг. Однако было понятно, что одновременно с этими официальными приказами, в то же самое время, сотрудники спецслужб получили особые устные распоряжения. Эти люди обожествляли насилие, у них не было никакой социальной морали.

К.: Эти особые распоряжения касались убийства армян?

Х.Б.: Да. Историк Танер Аксам очень хорошо это показал. С одной стороны, было законно принятое решение и его осуществление, с другой стороны — был запущен и другой механизм, не подчинявшийся закону.

К.: Сколько армян погибло во время насильственного переселения?

Х.Б.: По крайней мере 600 тыс. человек.

К.: Как погибли эти армяне? Кто их убил?

Х.Б.: Те, кто отдавал приказы, делали это при помощи особого аппарата — спецслужб. Считайте, что спецслужбы были гибридом Сусурлук и Хизбулла. [Скандалы вокруг Сусурлук и Хизбулла конца 1990-х годов продемонстрировали связь между некоторыми государственными структурами Турции и отдельными лицами и группами, причастными к политическим убийствам.] Было понятно, что Бахайттин Сакир, работавший на Энвера, Кемаля и Талата и возглавлявший спецслужбы, создал специальные эскадроны смерти и мобилизовал добровольцев в регионе. Некоторые из добровольцев, привлеченных к этой операции, были осужденными преступниками, выпущенными из тюрем, едва избежавшими виселицы. Знаете, кто совершил все эти убийства? Сегодняшние Йесилы, Абдулла Катли и Хизбулла! [Йесил и Абдулла Катли — люди, получившие дипломатические паспорта и оружие от каких-то структур государственного аппарата Турции с заданием совершить политические убийства в Турции и Европе в 1980–1990-х годах]. Это совершенно ясно. Бахайттин был типичным Йесилом или Катли того времени. Помимо использования подобных людей, они также подталкивали турецкие и курдские мусульманские племена к нападению на караваны армянских мигрантов. К этим убийствам можно также добавить ужасающие людские потери из-за страшных условий, в которых оказались вынужденные переселенцы. Всюду на Западе вы можете увидеть эти фотографии — на них невозможно смотреть! Первый раз, когда я наткнулся на эти изображения, я не мог вздохнуть, какое-то время я просто рыдал. Эти фотографии ничем не отличаются от тех, что были сняты в концентрационных лагерях во время массовых убийств и резни в Африке, — такое огромное количество людей на этих фотографиях.

К.: Арестовали ли и наказали ли османские власти чиновников, ответственных за смерть армян?

Х.Б.: Конечно. Эти убийства в значительной степени совершались не регулярной армией и не административным аппаратом. Как мы знаем на примере других исторических эпох, регулярная армия и бюрократия ненавидят всякие нерегулярные формирования, вооруженные отряды, которые совершают подобные злодеяния, — они испытывают презрение к таким отрядам. Османская армия и административный аппарат понимали, что это было чудовищное преступление. Спецслужбы, действовавшие независимо от губернаторов и командующих гарнизонами, вызывали у них отвращение. Некоторые губернаторы и армейские командиры даже издали постановление об аресте Бахайттина Сакира — подручного Энвера и Талата — и попытались в 1915–1916 годах его арестовать.

К.: Пытались ли османские власти публично защитить себя от обвинений?

Х.Б.: Испытывая ужас перед тем, что произошло, и стремясь обелить свое имя перед мировой общественностью, османская армия и государственный аппарат сделали все, что могли, чтобы арестовать и наказать тех, кто нес ответственность за эту катастрофу. Несомненно, что некоторые из виновных понесли наказание. После того как Первая мировая война закончилась в 1918 году и триумвират, ответственный за поражение империи, бежал, парламент создал комиссию по расследованию этих событий. Затем в Стамбуле был создан военный суд. Это был знаменитый процесс. Его протоколы опубликованы на английском и турецком языках.

К.: Сколько в то время в регионе погибло мусульман?

Х.Б.: Возможно, десять или двенадцать тысяч. Проблема, однако, не в том, что «они убили не так много людей, а османы убили многих». Проблема вот в чем: насилие, творимое армянскими повстанцами, носило скорее локальный характер. Для того чтобы погибли сотни тысяч, нужно, чтобы такое число людей находилось в одном месте. Нападая на поля и села, вы не получите большого числа жертв. Неправильно также задавать вопрос, отдавали ли Энверы и Талаты письменные приказы уничтожить армян разным Йесилам и Катли той эпохи. Таких приказов они не издавали, и подобный документ никогда не будет найден. По этой причине очень важны свидетельства очевидцев. Существует множество фотографий и воспоминаний очевидцев, относящихся к армянским событиям, которые не известны турецкой общественности. Общественное мнение в Турции плохо информировано о том, что уже видели, о чем читали люди в Германии, Англии, Франции и Америке.

К.: Почему же Турецкая Республика, свергнувшая Османскую империю, ведет себя подобно османам и пытается скрыть эти события?

Х.Б.: Это очень серьезный вопрос. Это ошибка со стороны Турецкой Республики. Турция никак не определится по поводу своего политического и правового отношения к Османской империи. Турция не вполне осознала и не до конца усвоила тот факт, что она свергла старый османский порядок и на его месте установила современную республику. Здесь заключается очень серьезное противоречие. Республика не несет ответственности за эти события. Я думаю, это обстоятельство сыграло очень важную роль, когда Мустафа Кемаль был избран ее лидером, чтобы организовать сопротивление в Анатолии.

К.: Почему?

Х.Б.: Очень важно, что руки Мустафы Кемаля не были запятнаны кровью армян. Когда армян депортировали, Мустафы Кемаля не было в вос-

точной Анатолии. Он сражался на фронте у Галлиполи. Когда в 1918–1919 годах в подпольных кругах партии «Единение и прогресс» обсуждался вопрос о том, кто станет лидером партии и возглавит сопротивление в Анатолии, было принято решение, что таким лидером должен стать Мустафа Кемаль. Мустафа Кемаль был одновременно героем войны и человеком, никак не замешанным в армянских событиях. После Первой мировой войны армяне убили лидеров партии «Единение и прогресс» Талата и Кемаля. В то время память об армянских событиях была еще свежа, и их поведение можно понять. Однако годы спустя армяне убили турецких дипломатов. Это не поддается логическому объяснению...

К.: Почему же Геноцид армян снова встал на повестке дня в мире? Что это — желание справедливости или подготовка к выдвижению территориальных претензий и требований о репарациях?

Х.Б.: В этом очень трудно разобраться. Однако тот факт, что этот вопрос снова возник, заставляет турецкое государство и общество занять оборонительную позицию, замкнуться в себе, делает их менее гибкими, неуступчивыми. Политическая поляризация по этому вопросу столь сильна, что очень сложно решиться даже заговорить о таких вещах. На одном полюсе находится политика, основанная на необходимости «подтвердить, что Геноцид имел место, занести его в анналы памяти общества»; на другом — политика «отрицания Геноцида». В обстановке противостояния, откуда открывается прямая дорога к подавлению всякого инакомыслия, становится невозможным поиск точек соприкосновения. Я считаю, что было бы ошибкой со стороны Турции приносить извинения. Конгресс США ведет себя как полиция нравов, проводящая проверку на девственность. Американский конгресс попросили вынести решение — «да, это был Геноцид» — по поводу событий, которые произошли 85 лет назад в совершенно другой точке земного шара. Со стороны любого парламента было бы невероятно наивно питать иллюзии, что этот орган имеет право принимать решения относительно исторических событий, которые должны быть предметом научного анализа. По правде говоря, Турецкая Республика тоже должна перестать муссировать армянский вопрос.

К.: Как она может оставить эту тему?

Х.Б.: Турция делает слишком много заявлений по этому вопросу, все время меняя свою позицию: «ничего этого не было», «это было, но имела место серьезная провокация». Президент республики был прав, когда сказал: «Этот вопрос нужно оставить историкам». Турецкая Республика может сегодня сказать одну очень простую вещь: Республика была основана в 1923 году.

Эти события произошли в 1915 году. Армия Турецкой Республики и ее государственные органы не причастны к этим событиям. Турецкая Республика — это новое государство. С правовой точки зрения она не является преемницей ни Османского правительства, ни правительства партии «Единение и прогресс». Нас — как правительство или как государство — не интересует то, что произошло в хаосе Первой мировой войны. Мы не совершали этих злодеяний, мы не несем за них ответственность. Но эта тема открыта для дискуссии. Те, кого это интересует, могут обсуждать ее так, как они хотят. У нас нет официальной позиции по этому вопросу.

Призыв Берктая к деполитизации проблемы Геноцида и к открытой дискуссии в Турции пока остается неуслышанным. Берктаю даже угрожали увольнением из университета, но патронесса университета не поддалась нажиму.

Наш третий армяно-турецкий семинар прошел в Университете штата Миннесота 28–30 марта 2003 года. Организатором семинара выступил профессор исторического факультета Эрик Вайтц, занимающий пост, учрежденный в память Ашрама и Шарлотты Оганессян. На семинар приехали молодой ученый из Армении Рубен Сафрасатян с докладом об изучении Геноцида в его республике, а также исследователи из Европы — Ханс-Лукас Кизер из Базеля, Фикрет Аданир из Рурского университета в Бохуме, из Турции — Мете Тункай, из Соединенных Штатов — Норман Наймарк из Стэнфордского университета и Питер Холквист из Корнелла. К тому времени порядок заседания и ход обсуждения уже установились. Хотя споры по отдельным пунктам и возникали, атмосфера рационального обсуждения, царившая на семинаре, позволяла уточнять нюансы и даже находить ответы на некоторые сложные вопросы. В настоящее время идет работа по организации четвертого семинара — на этот раз он пройдет в Европе, в Зальцбурге, в апреле 2005 года. В организации семинара принимает участие Институт в поддержку исторической справедливости и примирения (Institute for Historical Justice and Reconciliation). Тема семинара — «Идеологии революции, нации и империи: политические идеи, партии и практики в последний период существования Османской империи, 1878–1922». Вскоре будет опубликован том избранных докладов по материалам первых трех семинаров.

Признание приходит разными путями. 6 марта 2004 года газета New York Times поместила большую статью о Танере Аксаме — о том, какие усилия он приложил к тому, чтобы начать дискуссию по вопросу о Геноциде. В этой статье были упомянуты наш семинар и его организаторы. Я закончу свой обзор недавней истории наших совместных усилий, направленных на то, чтобы положить начало диалогу между турками и армянами по вопросу о Геноциде, выдержкой из этой статьи, написанной журналисткой Белиндой Купер:

Танер Аксам не похож ни на героя, ни на предателя — хотя его называли и тем и другим. Худощавый, мягкий в общении человек, тщательно подбирающий слова, г-н Аксам — турецкий социолог и историк, в настоящее время преподающий в Мичиганском университете, пишет о событиях, которые произошли почти сто лет назад в стране, давно уже не существующей на карте. Он пишет о массовых убийствах армян в Османской империи во время Первой мировой войны. Однако в мире, в котором история и национальное самосознание тесно переплетены, в котором прошлое вторгается в политику сегодняшнего дня, его работы, вместе с исследованиями других турецких ученых, мыслящих в сходном ключе, открывают новые перспективы.

Г-н Аксам, которому сейчас 50 лет, — один из немногих ученых, оспаривающих упорные заявления своей родины, что никакого организованного избиения армян не было. Он первый турецкий специалист, публично употребивший слово «Геноцид» в этом контексте.

Это очень смелый шаг — особенно если учитывать, что Турция уже угрожала порвать дипломатические отношения со странами, признающими Геноцид армян. Например, в 2000 году Анкара смогла сорвать принятие Конгрессом США резолюции, определяющей убийства 1915 года как «Геноцид», пригрозив закрыть доступ к военным базам на своей территории. «Мы признаем, что в то время произошли трагические события, которые затронули всех подданных Османской империи, — заявил советник турецкого посольства в Вашингтоне Тулуй Танк, — однако Турция твердо убеждена в том, что это был не Геноцид, а самозащита Османской империи».

Такие ученые, как г-н Аксам, называют подобные заявления ошибочными и стремятся их оспорить. «Мы должны взглянуть в лицо исторической правде, как это сделали немцы после войны, — говорит Фикрет Аданир, турецкий историк, многие годы живший в Германии. — Это очень важно для здоровой демократии, для гражданского общества».

Большинство ученых за пределами Турции согласны с тем, что эти убийства были первым в истории XX века случаем Геноцида. Согласно определению Женевской конвенции 1948 года, Геноцид — это деяния, совершенные с целью уничтожения — полного или частичного — национальной, этнической, расовой или религиозной группы.

Во время Первой мировой войны правительство распадающейся Османской империи, опасаясь действий армянских националистов, проводило массовые депортации армян из восточных областей страны.

В ходе этих событий, в которых некоторые исследователи видят прообраз будущего Холокоста, мужчины, женщины и дети были высланы в пустыню, где оказались обреченными на голод. Их сгоняли в амбары и церкви, а потом эти строения поджигали. Их пытали до смерти или топили в воде. Сколько в точности человек тогда погибло, так и не установлено: армяне называют цифру 1,5 млн человек. Турки говорят, что убитых было несколько сотен тысяч.

По официальной турецкой версии, армяне пали жертвой гражданского конфликта, который они сами и спровоцировали, выступив на стороне русских, стремившихся тогда расколоть Османскую империю на части. В любом случае зверства, творимые тогда против армян, документированы: есть свидетельства печати того времени, свидетельства уцелевших жертв, донесения европейских дипломатов, миссионеров и военных. После Первой мировой войны состоялись судебные процессы над руководством Османской империи. Они не были доведены до конца, но после них остались детальные данные и даже признания некоторых лиц в ответственности за совершенные преступления.

Юридическая экспертиза, затребованная в прошлом году Международным центром в поддержку справедливости в переходный период (International Center for Transitional Justice), располагающимся в Нью-Йорке, пришла к заключению, что существуют достаточные доказательства, позволяющие — в соответствии с международным правом — охарактеризовать эти убийства как Геноцид.

Ситуация в чем-то напоминает положение дел в Германии в первые десятилетия после Холокоста: Турция последовательно отрицает, что убийства армян были преднамеренными и что тогдашнее правительство несло за них какую бы то ни было моральную или юридическую ответственность. За многие годы, прошедшие после создания в 1923 году Турецкой Республики, на эту страну — говоря словами турецкого историка Халила Берктая — опустилась «завеса молчания». Турция использовала свое влияние как союзницы

США в годы холодной войны, для того чтобы помешать другим государствам высказывать взгляды, противоречащие турецкой интерпретации этих событий.

Г-н Аксам принадлежит к числу тех турецких ученых, кто громче всех протестует против этого молчания. Лидер левой студенческой оппозиции репрессивному турецкому правительству в 1970-х годах, г-н Аксам провел годы в тюрьме за «распространение коммунистической пропаганды», прежде чем ему удалось бежать в Германию. Там, отчасти под воздействием продолжавшейся в Германии борьбы за понимание своей собственной истории, он приступил к переосмыслению истории Турции. Изучая процессы над турецкими лидерами после Первой мировой войны, Аксам начал сотрудничать с Ваагном Дадряном — известным армянским историком этих событий. Их необычная дружба стала темой голландского фильма 1997 года «Стена молчания».

Турки боятся признать преступления, совершенные ими в прошлом, говорит г-н Аксам, потому что признать, что основатели современного турецкого государства, которых сегодня почитают как героев, были причастны к содеянному злу, — означает поставить под вопрос самые основы легитимности страны. «Если вы начнете задавать вопросы, вам придется их задать и в отношении основателей республики», — настойчиво повторяет г-н Аксам, сидя за чашкой турецкого чая в заставленной книгами гостиной своего дома в Миннеаполисе, пока его двенадцатилетняя дочь делает уроки в соседней комнате. Рядом в его кабинете аккуратно сложены стопки выписок из турецких газет 1920-х годов.

Он и подобные ему люди настаивают на том, что признание преступлений, совершенных в прошлом, служит настоящим интересам Турции. Эти взгляды совпадают с опытом Латинской Америки, Восточной Европы и Африки, которым пришлось столкнуться с похожими вопросами после краха репрессивных политических режимов или конца вооруженных конфликтов. Поверив в то, что народы могут обрести демократическое будущее, признав прошлые ошибки, эти страны открыли свои архивы, провели судебные процессы над преступниками и создали комиссии по расследованию злодеяний.

По словам г-на Аксама, в последнее время был достигнут некоторый прогресс, в особенности после того, как на выборах 2000 года к власти в Турции пришло достаточно умеренное правительство и страна прилагает большие усилия для вступления в Европейский союз. В конце концов, говорит г-н Аксам, в прошлом инакомыслие в Турции вело к тюремному заключению

или даже смерти. «Из-за вопроса об армянском Геноциде никто не будет вас убивать. Все препоны к его решению существуют лишь в нашем сознании».

Г-н Аксам убежден, что сопротивление Турции диалогу с армянами об общей истории «не является позицией большинства людей в стране». Он цитирует результаты недавнего опроса общественного мнения, которые были опубликованы в одной турецкой газете. Они показывают, что 61% населения Турции полагает, что настало время публичного обсуждения того, что в ходе опроса было названо «обвинениями в Геноциде».

В 1998 году Рональд Григор Суни, американский профессор армянского происхождения, преподаватель политологии в Чикагском университете, был приглашен прочесть лекцию в турецком университете. «Моя мать сказала: не езди туда, этим людям нельзя верить, — вспоминает Суни, — и я испытывал беспокойство по поводу возможной опасности». К его удивлению, несмотря на то, что Суни открыто назвал убийства армян Геноцидом, аудитория встретила его не враждебно, а с интересом.

Тем не менее взгляды г-на Аксама и ему подобных исследователей продолжают предаваться проклятию со стороны националистических сил, которые по-прежнему достаточно влиятельны в Турции. Угрозы со стороны националистических организаций недавно предотвратили показ фильма «Арарат», снятого канадско-армянским режиссером Атомом Эгояном. В этом фильме речь идет о том, как армянская диаспора относится к своей истории.

Попытка самого г-на Аксама вернуться и поселиться в Турции в 1990-х годах потерпела крах, когда несколько университетов, опасаясь преследований со стороны правительства, отказались принять его на работу. Когда в 2000 году в интервью, данном одной из вполне проправительственных турецких газет, г-н Берктай оспорил официальную версию массовых убийств армян, он стал мишенью развернувшейся против него кампании. Ему писали письма с угрозами. И тем не менее, по словам Аксама, среди приходившей к нему корреспонденции преобладали письма поддержки. Их писали турки, живущие как в стране, так и за ее пределами. «Они поздравляли меня и благодарили за то, что я осмелился заговорить об этом», — вспоминает Аксам.

Среди армян, живущих в США и Европе, научная дискуссия тоже ведется будто на «минном поле». Попытки начать обсуждение массовых убийств армян в более широком историческом контексте вызывают среди них подозрения. «Многие из армянской диаспоры полагают, что, если вы пытаетесь понять, почему турки так поступили, — поясняет г-н Суни, — вы каким-то образом оправдываете или обосновываете эти убийства».

Подобно своим турецким коллегам, молодое поколение армянских исследователей в США и других странах не хочет оставаться в этом интеллектуальном тупике. В 2000 году г-н Суни и профессор Мичиганского университета Фатма Мюге Гечек организовали конференцию, которая, как они надеялись, сможет пойти дальше того, что г-н Суни называет «бесплодными дебатами о том, был ли Геноцид или не был». Несмотря на некоторые разногласия между турецкими и армянскими участниками, группа исследователей, которую удалось собрать на эту конференцию, продолжает встречаться, и ее состав все расширяется.

Еще до этой конференции г-н Аксам пытался навести мосты между армянскими и турецкими учеными. В 1995 году в Армении, на конференции, посвященной Геноциду, он познакомился с Грегом Саркиссяном, создателем Института Зоряна в Торонто — исследовательского центра, посвященного изучению армянской истории. Это была, по их собственным словам, чрезвычайно эмоциональная встреча. Они вдвоем посетили армянскую церковь, где зажгли свечи в память об убитых родственниках г-на Саркиссяна и в память о Хаджи Халиле — турке, спасшем бабушку г-на Саркиссяна и ее детей.

Г-да Аксам и Саркиссян говорят, что Халил, «честный турок», символизирует возможность более конструктивных отношений между двумя народами. Но, как и многие армяне, г-н Саркиссян считает, что Турция должна признать свою историческую ответственность за содеянное, прежде чем примирение станет возможным. «Если они это сделают, — говорит он, — начнется процесс заживления ран и армяне перестанут говорить о Геноциде. Мы будем говорить тогда о Хаджи Халиле».

Андреас Лангеноль
Общественная память после смены строя: сходства и различия между практиками памяти в посткоммунистических и постколониальных странах

I

Прошло уже более десяти лет после окончания системной конфронтации между Западом и Востоком, а изучение социальной памяти в бывших социалистических обществах по-прежнему осуществляется под девизом «На Востоке: возвращенная память», сформулированным в 1990 году Аленом Броссой с соавторами как заголовок сборника статей[1]. Исследователи рассматривают практики коллективной памяти и, в особенности, их политическое измерение как процессы повторного открытия некоего прошлого, которое до того считалось похороненным, как предпринимаемые в культуре (и порой ведущие к заблуждениям) попытки освобождения и обособления, направленные против господствовавшей дотоле памяти, попытки критического осмысления собственных традиций. Это направление исследовательской мысли, которому следует основная масса нынешних авторов, восходит главным образом к работам Эрика Хобсбаума и Теренса Рэйнджера[2], а также Бенедикта Андерсона[3]. Оно нацелено на прослеживание процесса «изобретения традиции», особенно в масштабах нации (национального государства). Сейчас этот подход применяют уже и на региональном и локальном уровне.

Мне не хотелось бы заострять здесь внимание на вопросе о том, в какой мере такой способ исследования (которым я до сих пор и сам занимался) создает собственный предмет изучения. Но если некий сборник статей посвящен практикам коллективной памяти в том или ином государстве, обществе, нации — как бы ни обозначался коллективный референтный субъект, — то возникает

законный вопрос: на каком основании, собственно, было принято решение сделать именно этот коллектив предметом анализа? Если не учитывать прагматические соображения исследовательской работы, не лишенные определенной непосредственной убедительности (особенно в глазах академической читательской аудитории, которая скорее может задаться вопросом об источниках финансирования такого проекта), в обоснование подобного ограничения аналитического взгляда приводятся главным образом два аргумента: либо ссылаются на объективное существование предмета исследования — например, перечисляя его конституирующие признаки или характерные черты, отличающие его от других явлений (скажем, проживание на одной определенной территории или принадлежность к одному определенному государству), либо указывают на субъективное самовосприятие исследуемых групп, которые считают себя единством (например, «национальная идентичность»). Как правило, эти две стратегии смешиваются друг с другом, и таким образом возникает собрание исследований об учреждениях, институционально организованных группах, аскриптивно (изнутри или снаружи) конституированных коллективах или о группах (например, поколениях), которые формируются за счет общего (как утверждается) опыта. При этом есть опасность, что при «повторном открытии» учеными национальной памяти в бывших социалистических обществах окажется оттесненным на задний план вопрос о возможных сходствах в практиках памяти, существующих в этих странах, — что говорило бы о слепоте и в какой-то мере о забвении истории, поскольку в этих странах на протяжении десятилетий предпринимались попытки обоснования сущностных характеристик социалистического общественного устройства.

Поэтому в данной статье я обращаюсь к вопросу о том, можно ли говорить о постсоциалистической памяти? И если можно, то как? При этом надо сказать, что в культуралистски ориентированных социальных науках существует некоторое отставание по части разработки общих культурных признаков, которые посредством приставки «пост-» помещают тот или иной общественный и культурный строй в прошлое. Если анализ политических и экономических институтов, условий и путей их «трансформации» практически сразу после смены политических режимов осуществлялся в международной сравнительной перспективе, которая затем быстро

превратилась в обобщенные выводы о «постсоциалистической/посткоммунистической трансформации»[4], аналогичные исследования культурных практик этих обществ, обращающие внимание на общие для них культурные проблемы, формы выражения и процессы изменения, стали появляться только в самое последнее время.

Первое знакомство с подобными исследованиями показывает, что большинство из них принимает как данность процессы культурной дифференциации, если не сказать «расстыковки», которые начались после 1989 года. Так, например, «социальные антропологи» подчеркивают, что, по сравнению с предшествующим периодом, культурные практики интерпретации в бывших социалистических обществах все чаще протекают в рамках переживания — порой весьма болезненного — состояния неуверенности, а с другой стороны — могут опираться на расширенные интерпретационные ресурсы[5]. Направление «социологического исследования биографий» исходит из того, что с точки зрения социально-культурной ориентации субъекта конец системной конфронтации между Западом и Востоком сильнее потряс общества в странах к востоку от «железного занавеса», нежели к западу. В результате субъекты в своей повседневной жизни начали испытывать повышенную потребность в рефлексии над собственной биографией, настоящее которой представляется им зыбким, а прошлое — противоречивым[6]: «При оценке с сегодняшних позиций прошлой биографической работы, становится очевидной необходимость более общего структурирования биографических исследований»[7]. «Политическая культурология» обращается к категориям постсоциализма или посткоммунизма преимущественно потому, что они позволяют продемонстрировать различия между старыми демократиями Запада и еще не полностью сложившимися демократиями Востока и таким образом ставят под сомнение предположение об автоматическом выравнивании демократических структурных и культурных моделей[8]. Заслуга этого исследовательского направления состоит в том, что благодаря ему появляется возможность включения в дискуссию о западных обществах[9]. Правда, оно не дает удовлетворительного ответа на вопрос, в чем же, собственно, заключаются специфически *пост*коммунистические или *пост*социалистические признаки культурных эволюционных процессов, то есть чем эти процессы изменения отличаются от прочих *пост*-

авторитарных. Отнесение к категории «постсоциалистический / посткоммунистический» осуществляется во всех упомянутых научных направлениях почти исключительно на основании географического расположения (места обитания) субъектов (или, при исследовании биографий, — поколений, предков) в бывшем социалистическом, а теперь — постсоциалистическом мире. Однако географическое определение не является достаточным критерием постсоциализма. Помимо этого нужно задаться еще и вопросом о наличии характерных постсоциалистических институциональных конфигураций и дискурсивных процессов, порождающих подлинную «постсоциалистическую культуру».

К этому вопросу я и хотел бы обратиться в данной статье, рассматривая его с точки зрения постсоциалистической культуры исторической памяти. Начну я при этом с того, что проведу различие между собственно постсоциализмом и неким *посткоммунистическим состоянием* (condition postcommuniste): первое понятие обозначает общественное устройство бывших социалистических обществ, второе — дискурсивный строй, который расстался с представлением о коммунизме как о грядущем общественном строе. Затем я сопоставлю, с одной стороны, постсоциализм и *посткоммунистическое состояние* с точки зрения присущих им практик памяти, а с другой — проведу то же сопоставление между постколониализмом и *постколониальным состоянием*, продемонстрировав взаимосвязь между отдельными постколониальными практиками и обрамляющими их институциональными и дискурсивными конфигурациями. Далее на основе приведенных примеров будет предпринята характеристика постсоциалистических практик памяти, выступающих как элемент постсоциалистических обществ в *посткоммунистическом состоянии*. И наконец, я кратко скажу о некоторых различиях между постколониальным и постсоциалистическим историческими дискурсами.

2

Разбор «постсоциалистической культуры» я начну с часто встречающегося в литературе утверждения: сходство между постсоциалистическими обществами заключается в том, что они пребывают в одинаковой ситуации. С точки зрения социологических исследований трансформационных процессов эти общества стоят перед необходимостью создать стабильную демократическую систему, учитывающую определенные структурные и культурные сходства между этими странами[10]. Наиболее яркий пример структурного сходства между странами, оказавшимися в такой судьбоносной ситуации, — так называемая «дилемма одновременности», когда приходится одновременно перестраивать и государство, и экономику, из-за чего процессы демократизации в политике утрачивают свою легитимность, а экономические реформы рискуют забуксовать[11]. Культурное сходство усматривается в известном общем наследии социалистических обществ — например, в психологических последствиях лицемерных моральных притязаний политики реального социализма и отождествления общественного с государственным, результатом чего стал низкий уровень приятия обществом демократических институтов[12]. Эти отдельные наблюдения, однако, не учитывают того факта, что постсоциализм выступает не только наследником реального социализма на общественном уровне, но и является началом новой культурно-эпистемологической эры. Поскольку реально постсоциалистический строй строится на отрицании *возможности коммунизма* (точно так же, как реальный социалистический строй строился на отрицании возможности усовершенствования капитализма), постсоциалистический мир надо рассматривать не только с точки зрения социологических, политологических и экономических процессов, но и в качестве дискурсивной формации, которая находится в отношениях взаимозависимости с институциональными трансформационными процессами[13]. Иначе говоря, «постсоциалистический мир» имеет два измерения: во-первых, сами социалистические общества — общественный «постсоциализм»; во-вторых — дискурсивное измерение, которое можно было бы обозначить термином *посткоммунистическое состояние*.

Углубляя эту основную идею, я хотел бы сфокусировать свою аргументацию сначала на понятии *post-communism* в том значении, в каком употребляет его политолог Ф. Питер Вагнер. Вагнер, на мой взгляд, особенно отчетливо показал двойственность положения постсоциалистических обществ как институциональных наследников коммунистического владычества и как дискурсивных экранов, на которые проецируется картина мира без коммунистического

владычества. Вагнер называет «посткоммунизмом» такую проблемную общественно-политическую ситуацию, которая с точки зрения теории демократии важна для общественных трансформационных процессов на всей планете. Свою концепцию ученый разрабатывает на основе комплиментарных категорий *идентичность* и *устроение общества*, которые обрамляются двумя процессами, а именно — открытием/закрытием общества и исчезновением стратегических бинарных оппозиций (типа Восток—Запад). Прекращение системной конфронтации в 1989–1991 годах не привело, как предполагали некоторые эксперты, к тому, что «западный» тип политического устройства беспроблемно возобладал на Востоке, поскольку в нем обнаружились очевидные внутренние противоречия. В реальности же исчезло представление о грядущем абсолютно справедливом коммунистическом общественном строе. В результате западная модель политического устройства рассматривается как единственно возможный, но все же тернистый путь, как одинаково трудная для всех обществ задача (а не *цель*, достигаемая эволюционным путем). Поскольку решение этой трудной задачи требует от бывших коммунистических обществ полной перестройки их общественной системы, всякая политическая деятельность представляется «общественной политикой» (Gesellschaftspolitik), то есть она связывается с конструированием общественной идентичности и оценивается в науке и в общественном мнении с точки зрения того, в каких областях можно требовать открытости общества и какие процедуры его закрытия допустимы. При этом вопрос о демократии, понимаемой как включение субъектов в процесс совместного устроения общества, неизбежно присутствует в качестве основного, что позволяет уподоблять бывшие коммунистические страны старым демократиям. Таким образом, вместе с западными странами постсоциалистические страны оказываются в «посткоммунизме» — или, в соответствии с терминологией, принятой в данной статье, в *посткоммунистическом состоянии*[14].

Эту мысль можно переформулировать так: общества различаются тем, какую исходную позицию они исторически и институционально занимали по отношению к вопросам демократизации. Данная позиция очерчивается дискурсивными категориями, которые пронизывают публичную сферу в каждом обществе. При этом между бывшими социалистическими обществами существует одно важнейшее сходство, а именно — тотальность политической деятельности, протекающей на фоне радикального переустройства общественных и государственных институтов. Страны, находящиеся в процессе трансформации, отличаются поразительной прозрачностью процессов социальных изменений, в то время как вопросы о том, «откуда» и «куда» идет эта трансформация, становятся предметом политических интересов и проекций[15]. С этой точки зрения трансформационные процессы выглядят не нормативными телеологически или эволюционно прогрессирующими формами: они постоянно отсылают к конкретным процессам демократизации, протекающим на историческом фоне определенных институциональных конфигураций и взаимосвязанных с ними дискурсов. Поскольку всякая политика в постсоциалистических обществах имеет своим референтом «общественную политику» и тем самым связана с общественной идентичностью, неизбежно встает вопрос о ее репрезентации в общественных дискурсах и *связи с репрезентациями прошлого*. Вопрос о том, как *посткоммунистическое состояние* в бывших социалистических странах коррелирует с характерными для них практиками памяти, нужно поставить заново в свете тезиса о наличии общей проблемной ситуации при различных исходных условиях.

3

Я постараюсь перевести этот вопрос на язык более конкретных гипотез с помощью описания феномена, ставшего предтечей *посткоммунистического состояния*. Мой эксперимент заключается в том, чтобы под увеличительным стеклом посмотреть на политический импульс деколонизации — т.е. на процесс предоставления независимости бывшим колониям европейских империй — с точки зрения того, как он генерировал историческую память, а затем рассмотреть сходные процессы в бывших социалистических странах. Для этого необходимо выявить черты сходства между постсоциализмом и *посткоммунистическим состоянием*, с одной стороны, и постколониализмом и *постколониальным состоянием* — с другой. Преодоление колониализма и расставание с государственным социализмом схожи в том, что в обоих случаях была создана новая

(и имевшая большие последствия в мировом масштабе) ситуация как в институциональной, так и в дискурсивной сфере. На эту новую ситуацию разные общества реагировали по-разному в зависимости от того, каковы были их исходные позиции, которые, в свою очередь, определялись главным образом тем, по какую сторону баррикад в бывшем конфликте (колониальные центры *vs.* периферии; демократически-капиталистические страны *vs.* страны с государственно-социалистическим строем) находилось то или иное общество. Таким образом, мотив «глобализации» в данном контексте актуален не потому, что в мировом масштабе предположительно происходит нивелировка культурно-интерпретационных парадигм, и не в силу обратного тезиса о локальной фрагментации интерпретационных схем, якобы сопровождающей прогресс капитализма. «Глобализация» в данном случае релевантна, поскольку оказались подорваны глобальные макроинституциональные конфигурации и связанные с ними политико-легитимационные дискурсы. Этот *конец общественных формаций — реальных и ожидаемых* — глубоко сказывается на существовании постколониальных и постсоциалистических обществ, как в общественной политике, так и на уровне коллективной идентичности, а значит — и исторической памяти.

Как сказался этот новый контекст (исторически сложившаяся исходная диспозиция плюс новая глобальная констелляция) на *практиках памяти* в обществах, освободившихся от колониального господства, можно показать с помощью краткого обзора таких научных направлений, как постколониальные исследования и *subaltern studies**. Хотя в данном случае нельзя говорить о некоем едином подходе и было бы натяжкой подводить целый ряд разнородных течений под общую рубрику «постколониализм», все же такое название вполне оправданно — но только в значении дискурсивной и макроинституциональной конфигурации. Ниже я собираюсь доказать это, рассмотрев вкратце основные темы постколониальных исследований.

* В русском научном языке нет готового эквивалента, позволяющего кратко передать суть этой дисциплины. В ее рамках изучается подчиненный субъект вообще, т.е. те социальные, национальные, гендерные, возрастные и прочие группы, которые не были представлены в доминирующих исторических нарративах, что зачастую сопровождалось политической и иной дискриминацией. — *Примеч. ред.*

Ранаджит Гуа — один из наиболее известных представителей и пионеров «постколониального» подхода к изучению обществ — считает, что перед современными историками бывших колоний стоит задача выработать альтернативу тем историографическим (и политическим) дискурсам о прошлом их стран, которые все еще оперируют западноевропейскими понятиями. В содержательном плане он имеет в виду прежде всего переоценку крестьянских восстаний и проявлений неповиновения в колониальной и постколониальной Индии: по его мнению, проникнутая колониальным духом историография представляла их в ложном свете, поскольку пользовалась понятийными категориями и имплицитными представлениями о течении исторических процессов, сформированными под воздействием западноевропейского опыта[16]. С 1980-х годов вышел целый ряд работ, развивающих идеи Гуа. В них, в частности, критически разбирается национальная историография бывших колоний начиная с XIX века и подвергается критике (с использованием разных понятийных средств) более или менее осознанное использование западноевропейских историко-философских процессуальных моделей и, особенно, представлений об образовании наций[17]. В результате такого переноса чужих категорий на контексты, сложность которых они не способны отразить, проникнутая колониальным и гегемонистским духом наука может участвовать в формировании доминантного знания, затушевывая особенности конкретного исторического опыта колонизованного народа. Поле своей исследовательской деятельности представители «постколониального» подхода видят в изучении конкретного опыта спорадического сопротивления и формирования стратегической горизонтальной солидарности, с одной стороны, и эксплуатации и подчинения населения различными элитами — с другой.

Как отмечает Партха Чаттерджи, новая исследовательская программа не может ограничиться лишь критикой понятийного аппарата, демонстрирующей систематическую неприменимость его к бывшим колониям: она должна рассматривать категории типа «сознание», «восстание», «угнетение» и т.д. с точки зрения их принадлежности к такому дискурсу, который исторически способствовал и в настоящее время продолжает способствовать подчинению бывших колоний. В том, что касается, например, категории

«сознания», Чаттерджи формулирует следующее парадигматическое положение: «Мы должны признать, что крестьянское сознание обладает своей собственной парадигмальной формой, которая не только отлична от формы буржуазного сознания, но на самом деле является его полной противоположностью»[18]. Отсюда вытекает необходимость представления самого западноевропейского исторического и отчасти социологического дискурса как явления исторического и относительного. Одной из ранних и приобретших большую известность попыток реализации подобного подхода стала книга Эдварда Саида «Ориентализм» (1978). Отталкиваясь от теории дискурса Фуко, автор выстраивает историю ориенталистского дискурса — т.е. того, как говорили и писали о «Востоке» в XVIII–XX веках, включая в свой анализ и макроинституциональные факторы: экономические, политические и военные отношения между колониями и центром, т.е. метрополиями. Согласно Саиду, дискурс «ориентализма» сам создал свой предмет и одновременно придал этому взгляду дополнительную силу за счет макроинституциональных отношений подчинения между метрополией-центром и колониальной периферией, и потому неудивительно, что в закамуфлированной форме этот дискурс встречается и в XX веке[19]. Сочетание дискурсивных факторов с макроинституциональными автор рассматривает в первую очередь применительно к вопросу о механизме удержания в подчиненном состоянии региональных и социальных групп — в частности, крестьян, — несмотря на всевозможные метаморфозы, происходившие с момента преодоления колониального господства[20]. Таким образом, внимание «постколониального» исследователя направлено прежде всего на буржуазные слои, а внутри таковых — на круги интеллектуалов. При этом рассматривается и критикуется — отчасти в порядке саморефлексии — их роль в дискурсивной и политической репрезентации обществ: та роль, которая нормативно задана как возможная, и та, которую они фактически играют в истории[21].

Выступая с критикой прошлых и современных исследований, посвященных бывшим колониям, «постколониализм» полемизирует с политико-теоретическими презумпциями и моделями социальных структур и процессов, восходящими к западноевропейской политической и социологической теории. Что касается критики политической теории, то она направлена, к примеру, против марксистского понимания классовой борьбы, потому что оно, как считают критики, не отражает реальные взаимоотношения между рабочими и крестьянами в Индии[22]; против теорий сопротивления и бунта, которые уделяют излишнее внимание политико-правовой сфере и не рассматривают повседневные практики сопротивления; против теории формирования политических общностей, которая ориентирована на политические институты, а не на отношения и статус членов группы[23]. Постколониальная критика отвергает западные модели социальных структур и процессов — например, теории классов или теории модернизации — на том основании, что эти модели, с одной стороны, являются просто вариациями ориенталистского дискурса, ибо исходят из неравенства между наличным уровнем и возможностями развития разных обществ, а с другой — отрицают гетерогенность и историческую непредопределенность взаимодействия практик подчинения и сопротивления в колониальном контексте. Так, критикуемые теории создают некий единый образ Индии, выставляя длительное подчиненное состояние значительных групп населения этой страны в качестве их естественного состояния и одновременно призывая к корректирующему вмешательству извне[24]. В качестве новейшей интеллектуальной модели подобного рода Гайан Пракаш приводит «девелопментализм», который, по его словам, переписывает отмененный ныне колониальный проект развития в духе инструкции по обеспечению национального экономического подъема[25]. В основании этой весьма и весьма радикальной критики (ср. спор между Пракашем[26] и О'Ханлоном-Уошбруком[27] по поводу того, допустимо ли применение *каких бы то ни было* категориальных аппаратов в социологической теории) лежит подозрение, что социальные науки выступают как сообщники конституирующих и доминантных дискурсов и институтов колониализма. При таком взгляде представляется необходимым по возможности избегать антиисторических обобщений и теоретических построений.

Очевидно, что историография не может выступать только как инструмент коррекции социологических и политико-теоретических категориальных аппаратов, воспроизводящих дискурс ориентализма. Как пишет Партха Чаттерджи, данная ситуация «стимулирует историка сыграть подобающую ему/ей роль провокатора социологов и политологов»[28]. Только скрупулезное изучение

исторических документов, компенсирующее перекосы западноевропейских ориенталистских интеллектуальных моделей, лежащих в основе политических и социологических теорий, может выявить обстоятельства жизни и, в конце концов, последствия подчиненного положения населения в бывших колониях, ибо только так можно избежать недопустимых обобщений, считает Чаттерджи[29]. Важнейшее значение он придает работе с источниками. Историкам, работающим в русле постколониализма, надлежит не столько создавать новые массивы данных, сколько подвергнуть критическому пересмотру уже имеющиеся источники — полицейские отчеты, административные меморандумы, газеты, сообщения колониальных чиновников и интеллектуалов — и задаться вопросом о том, в каких целях они до сих пор использовались. Именно так можно пролить свет на взаимосвязь между производством определенного знания («знания-власти») в недрах колониального аппарата и его превращением в источник информации для повторного издания ориенталистских дискурсов. Это позволит историографии с критических постколониальных позиций рассматривать не только содержание источников, но и условия их возникновения и функционирования.

Наконец, последний важнейший признак постколониального подхода в изучении истории бывших колоний заключается, на мой взгляд, в ярко выраженной тенденции к рефлексии по поводу собственной роли исследователя как историка, интеллектуала, ученого. Иначе и не может быть, поскольку постколониализм интересуется ролью историографии и взятыми ею на себя функциями в деле конструирования колониальной и национальной идентичности, игнорирующей фактическую гетерогенность[30].

В завершение этого раздела надо выяснить вопрос о том, насколько оправданно говорить не только о дискурсивном *постколониальном состоянии* (как выше говорилось о *посткоммунистическом состоянии* — ведь все общества на земле расстались с колониализмом и теми политическими, социальными и моральными идеями, выражением которых он являлся), но и об общественном «постколониализме». Это означало бы, что общества, находящиеся на постколониальном историческом этапе (исходная позиция их трансформации поддается точному описанию), оказываются подвержены дискурсивным и макроинституциональным потрясениям, сопровождающим крушение колониальных империй, и вырабатывают в связи с этим специфические практики памяти. В своих рассуждениях я исхожу из того, что постколониальный исторический дискурс сам по себе есть своего рода институционализированная практика памяти, которую можно исследовать через своеобразие репрезентации этой исходной позиции. Поскольку далее я буду более подробно говорить на эту тему, здесь я ограничусь самыми общими замечаниями.

На мой взгляд, анализ дискурсивных концептов нации и национального государства, как и их деконструкцию, можно рассматривать как реакцию на два процесса макроинституциональных изменений и обусловленное ими реструктурирование политико-легитимационных дискурсов. Я имею в виду, во-первых, *постколониальное состояние* — глобальное усиление такой политической формы организации, как национальное государство, вследствие деколонизации (примечательным исключением из этого процесса является СССР и ряд социалистических стран) и, во-вторых, общественный постколониализм, вернее, такое специфическое явление, как установление в новых независимых государствах правительств, образовавшихся на основе национально-освободительных движений[31]. Продемонстрированная этими правительствами неспособность представить интересы всего населения новообразовавшихся государств в сочетании с их непрекращающейся политической, экономической и военной зависимостью от бывших метрополий (и от Советского Союза) не могла не дискредитировать сам концепт нации как объединяющего и политизирующего фактора. По этой причине репрезентация прошлого в бывших колониях была невозможна без одновременной рефлексии по поводу его связи с национальными институтами и дискурсами («национальное государство», «национальная идея»). На интерпретацию этой связи сильное влияние оказали метрополии. Таким образом, постколониальный подход в историографии касается не только постколониальных обществ.

Кроме того, как я уже писал, в данном контексте было невозможно обойтись без массированной критики социологических и политологических представлений об общественном устройстве — например, теории модернизации парсоновского или марксистского толка.

Выбор источникового материала, которым пользуется постколониальная историография и история «подчиненных обществ», надо, как я полагаю, также рассматривать в контексте генеалогической критики макромоделей социальной эволюции и политической легитимации. Целью постколониальных штудий является не создание альтернативной истории на базе новых или прежде недоступных источников: критика направлена не против тенденциозного подбора или сокрытия данных, а против тех дискурсивных рамок, в которых они интерпретируются. В то время как историография, взор которой обращен на элиты и которая смотрит через национально-государственные очки, утверждает, что крестьянские восстания в колониальной Индии были безрезультатны, постколониализм считает это суждение ошибочным не потому, что не были учтены какие-то данные, а потому, что предметом познавательного интереса исследователей все время было только влияние этих восстаний на сферу оформленных политических институтов. Те же самые источники, из которых были сделаны такие заключения, допускают и иной вывод: политическая активность представителей подчиненного общества должна рассматриваться в силовом поле между повиновением, эксплуатацией, покорностью, с одной стороны, и сопротивлением, подрывной деятельностью и саботажем — с другой, ибо в рамках этого поля они могли испытать себя в политической деятельности посредством объединения в коалиции на основе стратегического расчета либо чувства идентичности[32]. Отсюда же, вероятно, проистекает и проблематизация функции историка, ведь главная трудность его работы заключается в том, чтобы критически относиться к дискурсивной природе своей собственной деятельности.

Все сказанное не должно создавать впечатления, будто постколониальный подход, во всей своей гетерогенности, является некой автоматической реакцией на обнаруживаемые макроинституциональные и дискурсивные данности. Правильнее было бы сказать, что эти данности вызывают определенное отрицание, которое затем — в форме требования какого-то историографического течения — становится *предметом социальной критики*. Коллективные практики памяти, таким образом, превращаются в элемент критического *описания общества*. Поэтому постколониальный дискурс не может в принципе быть ограничен какими-то

определенными странами, группами или предметными областями, ибо он конституируется на основе *конкретного* опыта подчиненного существования, требующего *конкретной* же репрезентации, каковая, однако, возможна только путем критики *общемодернистских* институтов и дискурсов.

4

Обратимся теперь к постсоциалистическим практикам памяти в *посткоммунистическом состоянии*. Я буду двигаться по тому же пути, по которому шел при реконструкции постколониализма, но в обратном направлении и с другой целью. Вместо того чтобы интерпретировать те или иные практики памяти как творческую или критическую реакцию на процессы макроинституциональных и дискурсивных изменений, как я делал это применительно к постколониальной историографии, я задамся вопросом о том, как изменения макроинституциональных конфигураций и политико-легитимационных дискурсов, наступившие в ходе постсоциалистической демократизации, обусловливают творческую и критическую коммеморативную рецепцию концептов нации и модернизации, а также обращение с эмпирическим материалом и рефлексию по поводу практик памяти или их носителей в постсоциалистических обществах[33]. Проще говоря, речь пойдет о социальной памяти после исчезновения социалистического строя и краха ожиданий коммунистического будущего. Компасом мне послужит постулат Вагнера о тотальности политического действия и связанный с ним вопрос об общественной идентичности в условиях, когда ход истории подверг политические и социальные институты радикальной ревизии, воздействие чего на практики памяти мы теперь можем систематизировать.

По сравнению с *постколониальным состоянием*, которое возникало в контексте освобождения колоний, *посткоммунистическое состояние* породило более запутанную картину в том, что касается идеи и института национального государства. С одной стороны, национальное государство — практически единственная из оставшихся форм политической организации, применительно к которой можно говорить о суверенитете. Поэтому неудивительно, что

протест против социалистических режимов в конце 1980-х годов, когда он формулировался «снизу», зачастую высказывался от имени нации. Пример ГДР, в которой лозунг «Мы — народ!» вскоре превратился в «Мы — *единый* народ!», показывает, что протест против некоей определенной формы общественно-политического устройства скоро слился с национальными кодами (этническими, языковыми, территориальными и др.). Поэтому концепт нации, особенно в контексте реакции на опыт социализма, явился главным для интеллектуалов и других элит, в руках которых была сосредоточена интерпретативная власть. С другой стороны, после 1989 года казалось, что именно нация одновременно находится под большой угрозой и сама представляет бóльшую угрозу, чем в послевоенный период. Угроза для нации возникла с пониманием того, что самые важные политические, экономические и культурные процессы не знают государственных границ и что требуемая международным сообществом интеграция в интернациональные и транснациональные организации в ставшем более тесном мире плохо согласуется с национальными претензиями на суверенитет. Более опасной нация стала потому, что несовпадение национальных границ с политическими — наследие социалистического строя — породило практически в каждом национальном государстве сепаратистские и ирредентистские движения. Это были не разгоревшиеся в новых условиях многовековые конфликты, как не устают твердить те, кто рассматривает культуру как самостоятельную сущность. Активизация национализма связана с присущим трансформационному процессу состоянием «общественной политики»: вследствие того, что практические политические вопросы оказываются неразрывно переплетенными с глобальными социальными проектами (что, в свою очередь, связано с проектом полной перестройки общества), появляется тенденция втягивать эти частные политические вопросы в сферу символического конструирования коллективной идентичности. Таким образом, Чеченская «кампания» в России, так же как и «политика» в отношении Косова, проводившаяся Союзной Республикой Югославией при Милошевиче, воспринимались и воспринимаются общественным мнением не как политические проблемы, а как этнические конфронтации[34]. В более общем плане это можно сформулировать так: обсуждение частных вопросов текущей политики на фоне раз-

говоров о коллективной идентичности способствует не столько интеграции всего общества, сколько закреплению, увековечению и, во всяком случае, оправданию механизмов символического исключения.

«Национальная» дилемма постсоциалистических обществ состоит, таким образом, в том, что с точки зрения общественной трансформации национальное государство и национальные идеи представляются хотя и не имеющими альтернативы, но вместе с тем все же проблематичными. Освобождение от нации и обреченность на нацию — две стороны одной медали. Поэтому и неудивительно, что историография в новых демократических государствах Восточной и Восточно-Центральной Европы сделала своей задачей конструирование национальной истории[35], оборотной стороной которой, к сожалению, является символическое (а порой и не только символическое) исключение меньшинств.

Еще одна институциональная констелляция и связанный с нею дискурс, которые отличают *посткоммунистическое состояние* от *постколониального*, — это неоднозначные отношения между бывшими социалистическими обществами и старыми демократиями Запада. В этой сфере никогда в новейшей истории не существовало явного подчинения или зависимости. Тем не менее практически беспрепятственное «продвижение на Восток» капиталистического способа производства (который, например, в польских промышленных центрах XIX века развивался вполне свободно) породило социальное неравенство, резкие социальные контрасты и жесткую классовую структуру, которую вполне можно назвать «вторым крепостным правом»[36]. В противоположность колониализму, социалистическая модернизация представляла собой структурную трансформацию, не навязанную Западом, а вызванную политическими силами внутри самого социалистического блока[37]. То же самое можно, в общем, сказать о переходе от авторитарной фазы к поставторитарной в конце 1980-х годов. Эта ситуация, с одной стороны, приводит к тому, что воспоминание-смыкание с европейскими культурными и политическими традициями при конструировании национальной идентичности в постсоциалистическом пространстве оказывается менее проблематичным, чем в постколониальном: коммеморативный мотив «возвращения в Европу» оказывается возможным — зачастую в виде дискуссии

о «гражданском обществе»[38] — именно благодаря тому мнению, что Европа все время ждала этого возвращения, а не требовала подчинения, как в случае с колониями. К тому же ввиду вышеупомянутой хрупкости национальной идеи и социальной интеграции в рамках национального государства зачастую кажется, что историческая легитимность той или иной нации рассматривается как недостаточная. Тогда добавляется притязание на международное признание определенной исторической функции, которая обосновывается географическим положением национального государства. Особую известность приобрел аргумент о «мосте» между Востоком и Западом, который проявляется в различных элементах коммеморативного дискурса, таких как «Восточно-Центральная Европа» вместо «Центральная Европа», или в значительно более отграничительном концепте евразийства в России[39]. Но, с другой стороны, институционализация Европы в форме Европейского союза препятствует такому осмыслению собственного положения в этом регионе, которое руководствовалось бы исключительно культурными соображениями. Поскольку политические переговорные процессы (например, в контексте расширения ЕС на Восток) интерпретируются постсоциалистическими обществами как давление тотальной общей идентичности, то естественно напрашивается интерпретация нынешних отношений между Европой и постсоциалистическими странами в духе модели «центр–периферия», когда европейский центр вмешивается в коллективные процессы самоопределения новых демократических государств[40]. В своих наиболее острых формах такое оформление европейской идентичности нацелено против США[41]. Историзация отнесения себя к Европе у переходных обществ, таким образом, колеблется между семантикой возвращения и отторжения. В целом она обнаруживает тенденцию к поляризации, что скорее препятствует, нежели способствует дифференцированному осмыслению отношений с Европой и идентификации общих проблем (если не считать проблемы якобы существующих «потоков беженцев»).

Историзация самоопределения в постсоветских государствах включает в себя и проблему отношения коллективной памяти к социалистическому периоду. Я уже писал о том, что, по сравнению с колониальным порядком, реально существующий социализм был институционально самостоятельной, а не навязанной

Западом общественной конфигурацией. Это не могло не сказаться и в дискурсивной сфере, где социализм понимался как реально осуществлявшаяся, но неудавшаяся или сорванная альтернатива конкретным западным моделям модернизации[42]. Поэтому, в отличие от постколониализма, в этом случае главным для исторического исследования становится не столько модель исторического процесса (например, социологическая теория модернизации), сколько сам исторический процесс. После того как в конце 1980-х годов марксистско-социалистические модели исторического процесса подверглись тотальной критике и почти полностью сошли с дискурсивной сцены в сегодняшних постсоциалистических обществах, изучение социализма свелось к вопросам: «Как мы дошли до жизни такой?» или «Почему не получилось?». Таким образом, обнаруживается тенденция к рассмотрению истории как причинно-следственной цепи событий, приведших к нынешнему положению вещей, что переживается исключительно в свете проблем переходного периода. Поэтому в центре осмысления прошлого в постсоциалистических странах находятся не столько принципы конструирования истории как дискурса, сколько отношения каузальности в истории как процессе.

Понимаемая таким образом история, со своей стороны, «подсказывает» определенные темы при анализе источникового материала. Практически во всех постсоциалистических обществах огромную роль играет дискуссия о содержании и политическом использовании исторических документов, источников и свидетельств. Я назову несколько примеров. 1990-е годы в новых демократических государствах Восточно-Центральной Европы и в бывшей ГДР были временем публичного политического (порой происходившего на высоком административном уровне) спора о легитимности использования документов спецслужб, которые потенциально могли содержать информацию о связях нынешних политиков с диктаторскими режимами[43]. В Чехии и Польше требования предать документы спецслужб огласке получили название «люстрации». В бывшем Советском Союзе прокатилась волна публикаций неожиданно открывшихся секретных документов. Часто они печатались без комментариев, на том лишь основании, что ранее были закрытыми, причем никто не давал себе особого труда ответить на вопрос о том, в каком контексте их правильно было бы

рассматривать и как их следует адекватно интерпретировать[44]. Споры о содержании и политическом использовании исторических источников с очевидностью выявили тенденцию к игнорированию вопросов об их смысле, репрезентативности и эвристической ценности. Само собой разумеется, что подобная зацикленность на «голом факте» не может быть долговечной, хотя бы потому, что в современных модернизационных процессах особенно ярко проявляются исторические и процессуальные случайности[45]. Тем не менее именно она определяет собой выбор направления в начале поставторитарного трансформационного процесса[46], что сильно отличается от весьма типичной для постколониальной историографии дискурсивной интеграции и апроприации исторических документов.

Сосредоточенность на историческом материале и его политическом использовании связана, в частности, с двумя постсоциалистическими особенностями *посткоммунистического состояния*. Во-первых, она представляет собой понятную реакцию на десятилетиями скрывавшийся массив данных, некий способ его общественного освоения, а кроме того, разумеется, — еще и аргумент в поставторитарной политической дискуссии. Во-вторых, этот интерес к документам характерен для такого понимания прошлого, при котором история рассматривается как цепь причинно-следственных связей и поиск ответа на вопрос «Как было на самом деле?» ведется за счет расширения источниковой базы, а не за счет переформулирования дискурсивной рамки.

В заключение я хотел бы — со всей подобающей осторожностью — попробовать сравнить саморефлексию постколониальных и постсоциалистических интеллектуалов. Я показал, что саморефлексия постколониальных историков коренным образом связана со склонностью к социальной критике, причем вопрос, каковы их отношения с населением, хотя и обсуждается время от времени, в целом все же бледнеет на фоне осознаваемого риска впустить, так сказать, через заднее крыльцо латентно неоимпериалистические аргументационные схемы в постколониальную историческую науку. Ситуация, в которой обнаруживают себя постколониальные интеллектуалы, сложна, но узнаваема, поскольку связана с дискурсами колониализма и ориентализма и их политизированными контркатегориями. Напротив, постсоциалистические интеллектуалы склонны определять свою позицию не столько

как некую рефлексию по поводу общества, сколько как моральную установку. Наиболее известный, однако отнюдь не единственный пример тому — девиз Вацлава Гавела «жить по правде». Дискурс-анализ, проведенный Шалини Вентурелли, продемонстрировал, что понятийные категории, с помощью которых интеллектуалы в Восточно-Центральной Европе конструируют свое понимание общества и политические проекты, представляют собой наследие гуманистической традиции: индивидуум воспринимается как внеинституциональная репрезентация гуманистических идеалов, а социальные структуры мыслятся не в политических или экономических категориях, а в категориях коллективизма[47]. Отчасти знакомая и родная восточно-центральноевропейская концепция «гражданского общества», подразумевающая отвоевывание у государства сфер политической самодеятельности, которая, со своей стороны, определяется началами коллективизма, человечности и солидарности, вписывается в этот же контекст (и, между прочим, самую радикально-демократическую ее форму создали в основном западные интеллектуалы). С точки зрения памяти это означает, что постсоциалистическим интеллектуалам важен не столько институционализированный способ обращения с прошлым, сколько интериоризованное и персонализированное отношение к нему. Лозунг «жить по правде» можно считать постсоциалистическим самоопределением постольку, поскольку он напоминает о существовавших при реальном социализме формах целенаправленной и управляемой государством дезинформации и пропаганды — напоминает, отграничиваясь от них. Так как прежняя (социалистическая) ложная интерпретация истории рассматривается не в качестве побочного продукта дискурсивных воздействий, а в качестве преднамеренного и беззастенчивого обмана подвластных властями предержащими, то критика ложной интерпретации проявляется в виде *стремления к правдивости*, то есть как *внутренняя позиция*, которая, однако, находит свое внешнее соответствие в *особой близости к «народу»*. Не говоря уже о том, что такие моральные императивы грозят упрощением реальности прошлого[48], декларируемая близость к народу, как насмешливо замечает Здзислав Краснодембски, в высшей степени проблематична, ибо на размышления о высоких нравственных ценностях в период постсоциалистической трансформации ни у кого, кроме интеллектуалов, времени не хватает[49].

5

В заключение можно сказать, что постсоциалистические практики вспоминания в *посткоммунистическом состоянии* являются осмысленными и эмпирически достоверными категориями, которые в качестве культурных практик ориентированы на дискурсивные и институциональные конфигурации. Некоторые из присущих им характеристик — отношение к идее и институции национального государства, структурирование в рамках моделей исторического развития, репрезентация эмпирических данных и роль интеллектуалов — уже упоминались в ходе их противопоставления с постколониальной историографией в *постколониальном состоянии*.

В заключение я должен ответить на одно возражение, которое, как я думаю, будет высказано по поводу изложенных мною здесь мыслей. Что, собственно, должно служить основой для сравнения постколониальной историографии с постсоциалистическими «практиками памяти»? Ведь первая представляет собой четко ограниченное, весьма заметное общественно-научное, в более узком смысле — историографическое течение, в то время как в статье нет даже четкой дефиниции постсоциалистических «практик памяти». Сказал ли я вообще что-нибудь определенное об историографии в постсоциалистическом пространстве?

Этот вопрос — лишь часть проблемы. Он затрагивает важнейший признак *посткоммунистического состояния*, которое в бывших странах государственного социализма кристаллизуется в особую постсоциалистическую конфигурацию. Историография в странах реально существовавшего социализма всегда была более или менее добровольной служанкой правящей партии[50], — это обстоятельство привело к тому, что, например, в России конца авторитарного периода наблюдалось полное безразличие к методологии[51]. Все это, в сочетании с такими описанными выше признаками постсоциализма, как амбивалентность и функционализация концепта нации, отсутствие критической рефлексии по поводу процессуальных исторических моделей, подчеркивание каузальности в истории, принятие интеллектуалами функций высшей моральной инстанции, мешает собственно исторической науке занять такое же выдающееся место в академической и внеакадемической

общественной среде, какое занимает дискурс постколониализма. Постсоциалистический исторический дискурс, очевидно, обладает иной иерархией предпочтений: для него главное — не дискурсивно очерченные отношения к фактам, а их моральная оценка. Эта тенденция, несомненно, усиливается еще и тем, что постколониальные исследования располагают несравненно более разнообразными источниками финансирования. Историография в постсоциалистическом пространстве зачастую питается только вливаниями из государственной казны.

Примечания

1 A l'Est, la mémoire retrouvée / Ed. A. Brossat e.a. Paris, 1990.

2 The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983.

3 *Anderson B.* Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt a.M., 1988.

4 Ср.: *Linz S.J., Stepan A.* Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore, 1996. P. 235–254, 434–458.

5 Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World / Ed. by M. Burawoy, K. Verdery. Lanham, 1999; The Paradoxes of Progress: Globalization and Postsocialist Cultures / Ed. by R. Stryker, J. Patico // Kroeber Anthropological Society Papers. Vol. 86 (2001).

6 *Breckner R., Kalekin-Fishman D., Miethe I.* Introduction // Biographies and the Division of Europe: Experience, Action and Change on the “Eastern Side” / Ed. by R. Breckne, D. Kalekin-Fishman, I. Miethe. Opladen, 2000. P. 7–20.

7 *Rosenthal G.* Social Transformation in the Context of Familial Experience: Biographical Consequences of a Denied Past in the Soviet Union // Biographies and the Division of Europe. P. 115–137.

8 *Lantzov S.A.* Political Modernization in Russia and Eastern Europe: The Common Principles and Historical Peculiarities // Political Culture and Political Change in Post-Communist Societies / Ed. by V. Goutorov, A. Koryushkin, G. Meyer. St. Petersburg, 1997. P. 15–22; *Lovell D.W.* Trust and the Politics of Postcommunism // Communist and Post-Communist Studies. Vol. 34 (2000). P. 27–38.

9 *Langenohl A.* Politische Kultur in den Zeiten der Konfliktenttarnung. Zur postkommunistischen Modernisierung kollektiver Erinnerungspraktiken // Berliner Journal für Soziologie. 2000. H. 4. S. 517–534.

10 Ср.: *Lantzov S.A.* Op. cit.; *Plasser F., Ulram P.A., Waldrauch H.* Politischer Kulturwandel in Ost-Mitteleuropa: Theorie und Empirie demokratischer

Konsolidierung. Opladen, 1997; *Rose R., Haerpfer C.* Trends in Democracies and Markets: New Democracies Barometer, 1991–1998. Washington, 1998.

11 *Offe C.* Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten. Frankfurt a.M., 1994.

12 *Lovell D.W.* Op. cit. P. 33.

13 *Kempny M.* Cultural Dilemmas, or Culture as a Dilemma for Social History // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies / Ed. by A. Jawłowska, M. Kempny. Warszawa, 1994. P. 9–20 (здесь с. 16–18).

14 *Wagner F.P.* Horkheimer's Question after the Fall: On Critical Theory and the Challenge of the Transformation in Eastern Europe // Habermas and the Korean Debate / Ed. by Sang-Jin Han. Seoul, 1998. P. 316–346; *Wagner F.P.* Beyond "East" and "West": On the European and Global Dimensions of the Fall of Communism // Borderlines in a Globalized World / Ed. by G. Preyer, M. Bös. Dordrecht, 2002. P. 189–215.

15 *Sójka J.* Transition to Democracy: The Challenge of the Unexpected // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies. P. 21–32 (здесь с. 24).

16 *Arnold D.* Gramsci and Peasant Subalternity in India // Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial / Ed. by V. Chaturvedi. London, 2000. P. 24–49 (здесь с. 34 и след., впервые опубликовано в 1984 году); *Guha R.* On Some Aspects of the Historiography of Colonial India // Mapping Subaltern Studies. P. 1–7 (здесь с. 2 и след.; впервые опубликовано в 1982 году).

17 *Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993. P. 85–115; *Duara P.* Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives in Modern China. Chicago, 1995. P. 3–80; *Prakash G.* Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography // Mapping Subaltern Studies. P. 163–190 (здесь с. 168–171; впервые опубликовано в 1990 году).

18 *Chatterjee P.* The Nation and Its Peasants // Mapping Subaltern Studies. P. 8–23 (здесь с. 14, впервые опубликовано в 1993 году).

19 *Said E.* Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London, 1995. P. 1–28 (впервые опубликовано в 1978 году); *Prakash G.* Op. cit. P. 167.

20 *Arnold D.* Op. cit. P. 45.

21 *Guha R.* Op. cit. P. 5 и след.; *Chatterjee P.* Op. cit. P. 22 и след.; *Said E.* Götter, die keine sind: Der Ort des Intellektuellen. Berlin, 1997.

22 *Arnold D.* Op. cit. P. 34–45.

23 *Chatterjee P.* Op. cit. P. 16–21.

24 *Prakash G.* Writing Post-Orientalist Histories. P. 164–167, 171–179.

25 Ibid. P. 173.

26 Ibid.; *Prakash G.* Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook // Mapping Subaltern Studies. P. 220–238 (впервые опубликовано в 1992 году).

27 *O'Hanlon R., Washbrook D.* After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World // Mapping Subaltern Studies. P. 191–219 (впервые опубликовано в 1992 году).

28 *Chatterjee P.* Op. cit. P. 19.

29 *Bayly C.A.* Rallying Around the Subaltern // Mapping Subaltern Studies. P. 116–126 (здесь р. 117, впервые опубликовано в 1988 году).

30 *Guha R.* Op. cit. P. 5 и след.; *Chatterjee P.* Op. cit. P. 22 и след.; *Said E.* Götter, die keine sind.

31 О постколониальной Африке см.: *Kößler R., Melber H.-H.* Chancen internationaler Zivilgesellschaft. Frankfurt a.M., 1993. S. 143–191.

32 *Arnold D.* Op. cit. P. 40, 47; *Bayly C.A.* Op. cit. P. 117.

33 Соответственно, и характеристика этого комплекса будет неполной, однако, на мой взгляд, она все же способна прояснить мою аргументацию.

34 *Langenohl A.* Erinnerungskonflikte und Chancen ihrer "Hegung" // Soziale Welt. 2001. Bd. 52. H. 1. S. 71–92.

35 *Davies R.W.* Soviet History in the Yeltsin Era. Basingstoke, 1997; *Kozlov V.* "Post-Kommunismus" und die Erfahrung der russischen Geschichte im 20. Jahrhundert: Ideen und Konzeptionen (1992–1995) // Sozialwissenschaft in Russland / Hrsg. von I. Oswald, R. Possekel, P. Stykov, J. Wielgohs. Berlin, 1996. Bd. 1: Analysen russischer Forschungen zu Sozialstruktur, Eliten, Parteien, Bewegungen, Interessengruppen und Sowjetgeschichte. S. 219–246; *Lass A.* From Memory to History: The Events of November 17 Dis/membered // Memory, History, and Opposition under State Socialism / Ed. by R.S. Watson. Santa Fe, 1994. P. 87–104; *Романенко С.А.* История и историки в межэтнических конфликтах. (Югославия конца 80-х — начала 90-х годов) // Общественные науки и современность. 1997. № 5. С. 54–62; *Kohrs M.H.* Die baltischen Staaten. Доклад на конференции "Die Gegenwart der Vergangenheit. Umbruch und Aufarbeitung in Ost- und Mitteleuropa", Берлин, 23–25 мая 2002 года; Die Rückkehr der Geschichte: Osteuropa auf der Suche nach Kontinuität / Hrsg. von L. Luks. Köln, 1999; Im Osten erwacht die Geschichte: Essays zur Revolution in Mittel- und Osteuropa / Hrsg. von F. Schirrmacher. Stuttgart, 1990.

36 *Kideckel D.A.* Us and Them: Concepts of East and West in the East European Tradition // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies. P. 134–144 (здесь с. 135 и след.).

37 В бывших социалистических странах за пределами экс-СССР это приводит к тому, что «вину за коммунизм» взваливают на Советский Союз. Ср.: *Wolff-Powęska A.* Geschichte im Dienste der Politik. Erfahrungen bei der Bewältigung der Vergangenheit im 20. Jahrhundert // Osteuropa. 1997. Bd. 47. H. 3. S. 215–229 (здесь с. 218).

38 *Kideckel D.A.* Op. cit. P. 137 и след.

39 *Shlapentokh D.V.* Eurasianism: Past and Present // Communist and Post-Communist Studies. 1997. Vol. 30. № 2. P. 129–151 (здесь с. 148 и след.).

40 *Jacyno M.* Center and Periphery — Continuity in Change // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies. P. 59–67 (здесь с. 59 и след.).

41 Это прежде всего относится к России, о чем свидетельствует контент-анализ материалов избирательной кампании и публикаций в прессе при подготовке президентских выборов 1996 года, а также контент-анализ ряда периодических изданий. Ср.: *Achkasov V.A.* The Changing Image of the West // Political Culture and Political Change in Post-Communist Societies / Ed. by V. Goutorov, A. Koryushkin, G. Meyer. St. Petersburg, 1997. P. 23–35; *Shlapentokh V.* Old, New and Post Liberal Attitudes Toward the West: From Love to Hate // Communist and Post-Communist Studies. 1998. Vol. 31. № 3. P. 199–216.

42 См. применительно к России: *Langenohl A.* Erinnerung und Modernisierung. Die Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Rußland. Göttingen, 2000. S. 229–268.

43 Juristische Bewältigung des kommunistischen Unrechts in Osteuropa und Deutschland / Hrsg. von G. Brunner. Berlin, 1995; *Holmes S.* The End of Decommunization // Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes / Ed. by N.J. Kritz. Washington, 1995. Vol. 1: General Considerations. P. 116–120; Vergangenheitsbewältigung am Ende des 20. Jahrhunderts / Hrsg. von H. König, M. Kohlstruck, A. Wöll. Opladen, 1998; *Schwartz H.* Lustration in Eastern Europe // Transitional Justice. P. 461–483; *Smith K.E.* Decommunization after the "Velvet Revolutions" in East Central Europe // Impunity and Human Rights in International Law and Practice / Ed. by N. Roht-Arriaza. N.Y., 1995. P. 82–98.

44 Ср.: *Langenohl A.* Op. cit. S. 229–268.

45 Магическое словосочетание «открытие архивов» — например, в бывшем Советском Союзе — не может сохранять свою действенность бесконечно. Можно, однако, задаться вопросом, не способствуют ли поддержанию его актуальности разговоры о «снова закрываемых архивах», независимо от их реалистичности.

46 В последнее время можно было наблюдать реакцию против этой наивной веры в документы: маятник, так сказать, сильно качнулся в сторону интерпретаций. Так, в России с середины 1990-х годов вышло множество работ, которые ориентированы на историю личностей и подвергаются критике за недостаточную (в лучшем случае) фундаментальность. Ср.: Ibid. S. 283 и след.

47 *Venturelli S.S.* Reinventing Culture of "Humanism" in Post-Socialist Society: New Social Thought on Civic Community // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies. P. 115–133.

48 *Wolff-Powęska A.* Op. cit. S. 218.

49 *Krasnodębski Z.* Efforts toward a New Modernization in Eastern Europe and the Cultural Dilemmas of the Postmodern West // Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies. P. 91–101 (здесь с. 99).

50 *Geyer D.* Perestrojka in der sowjetischen Geschichtswissenschaft // Die Umwertung der sowjetischen Geschichte / Hrsg. von D. Geyer. Göttingen, 1991. S. 9–31; *Hösler J.* Die sowjetische Geschichtswissenschaft, 1953–1991: Studien zur Methodologie- und Organisationsgeschichte. München, 1995.

51 *Зубкова Е.Ю.* Историки и очевидцы: Два взгляда на послевоенную историю // Свободная мысль. 1995. № 6. С. 106–117 (здесь с. 109–111).

Стефан Требст
«Какой такой ковер?» Культура памяти в посткоммунистических обществах Восточной Европы: попытка общего описания и категоризации

I

По словам венгерского писателя Петера Эстерхази, «в венгерском языке не случайно нет слова *Vergangenheitsbewältigung*», в немецком означающего «преодоление прошлого». «Это слово отсутствует потому, что нет соответствующих процессов», — считает автор «Небесной гармонии»[1]. Эстерхази критикует народы стран бывшей советской зоны влияния именно за то, что они отказываются заниматься «преодолением прошлого как обязательной европейской работой»:

> Проблемы, если даже мы осмеливаемся назвать их своими именами, мы заметаем под ковер и тут же отрицаем это. «Какой такой ковер? У нас нет никакого ковра, — утверждаем мы, — его коммунисты украли».

Справедливо ли такое безапелляционное высказывание в отношении культуры памяти всех стран Восточно-Центральной, Юго-Восточной, Северо-Восточной Европы, а также восточноевропейских и евроазиатских государств СНГ (которые объединены здесь под наименованием Восточной Европы) спустя полтора десятилетия после исторического поворота 1989 года? Действительно ли в посткоммунистических обществах коллективная память, будь то коммуникативная, культурная или социальная, характеризуется скорее вытеснением, а не работой с воспоминаниями о диктатуре? И не является ли книга самого Эстерхази «Исправленное издание»[2] (посвященная сведению счетов с одной семьей, пособничавшей дикта-

туре) наилучшим примером того, что венгерское общество как раз интенсивно занимается преодолением прошлого — по меньшей мере, на индивидуальном, личном, частном уровне?

Настоящая статья представляет обзор культуры памяти в государствах Восточной Европы, а также попытку ее дифференциации и категоризации на фоне историко-политического наследия советской эпохи. Нужно иметь в виду, что важной частью этого наследия является историко-политический перелом 1956 года, т.е. десталинизация при одновременной утрате советскими режимами в Венгрии и Польше своей легитимности. Однако до сих пор не решен и даже не поставлен такой, казалось бы, естественный вопрос: какая из двух цезур — «1956» или «1989» — оказала большее воздействие на культуры воспоминания?[3] Если принять тезис Вальтера Беньямина, согласно которому «писать историю — значит придавать каждой дате то или иное выражение лица»[4], альтернатива «1956/1989» превращается в один из главных, если не в самый главный вопрос новейшей истории Восточной Европы.

II

В начале 1990-х годов, когда в Германии заново открыли Мориса Хальбвакса[5], возник неологизм «культура памяти». В настоящей статье этот термин используется не в том значении, которое придает ему Ян Ассман («соблюдение социального обязательства», т.е. как омоним *ars memoriae* — «искусства памяти»)[6], а в том, которое сформулировано Хансом Гюнтером Хокертсом («нестрогое собирательное понятие для совокупности неспецифически научных обращений к истории в общественной сфере»)[7] и Кристофом Корнелиссеном («альтернатива слишком патетической формулировке „преодоление прошлого“»)[8]. При этом данный термин (которому пора бы найти место в толковом словаре[9], ибо сегодня его уже почтительно называют «важнейшим понятием немецкой истории культуры») строго отделяется от понятия «исторической культуры» с его политическими, гносеологическими и эстетическими коннотациями[10]. В то время как *историческая* культура в Восточной и Западной Европе формируется в некоторой степени под воздействием исторической *науки*, культура *памяти*, как правило,

невосприимчива к тому, что пишут историки. В своих публичных проявлениях, особенно в Восточной Европе, культура памяти и по сей день является прежде всего продуктом государственных усилий по внедрению в общественное сознание тех или иных символов. Поэтому она является прямой наследницей исторической *политики*, которую до 1989–1991 годов проводили коммунистические партии[11]. «Культура воспоминания и историческая политика, — пишут Ева Ковач и Герхард Зееванн, имея в виду не только Венгрию, — это <...> две стороны одной медали»[12]. О том, что в посткоммунистических контекстах эти две вещи действительно неразличимы, свидетельствуют и построения Вольфганга Кашубы, призывающего к «этнологическому рассмотрению „исторической политики“» в Европе на пяти «уровнях практики»:

> Во-первых, публичный дискурс в СМИ по поводу (собственной) истории; во-вторых, пространственная и территориальная концепция репрезентации и символизации, поддающаяся изучению через места памяти и памятники; в-третьих, символическая борьба за знаки и интерпретации «эстетики памяти»; в-четвертых, канон ритуальных и эстетических практик «работы воспоминания»; и, в-пятых, набор форм и фигур передачи, таких как рассказы, мемуарные сериалы, фотографии на память, локальные и общенациональные учебники истории[13].

Петер Райхель говорит о *четырех* исследовательских полях: 1) политико-юридический разбор прошлого, 2) история публичной культуры воспоминания и поминовения, 3) история эстетической культуры и 4) научное изучение прошлого[14]. У Кристофа Корнелиссена их снова *пять*: 1) общие социальные условия, 2) поколения, 3) нация и память, 4) вера и идеологии, 5) средства массовой информации[15].

Публичная, историко-политически детерминированная составляющая культуры памяти и ее вторая половина — индивидуальная и семейная память после 1989 года, с одной стороны, стали взаимодействовать друг с другом, а с другой стороны — их дихотомия была взорвана политическим плюрализмом, сменившим партийную монополию. Именно это имеет в виду Андреас Лангеноль, когда говорит применительно к постсоветской России, что она просто «нырнула в плюрализм воспоминаний, не будучи подготовлена и приспособлена к этому ни структурно, ни культурно»[16]. Кристоф Корнелиссен услышал в Восточной Европе «призыв к „идеологической“ деколонизации, „предписанным воспоминаниям“»[17]. Соответственно, возникли и новые измерения культуры памяти, которые не являются ни строго «государственными», ни «приватными», а могут формироваться в недрах гражданского общества, партий и политических объединений или этнокультурных сообществ. Однако среди этих промежуточных измерений на передний план выдвинулись религиозно коннотированные факторы. С 1989 года важнейшую роль играет обращение к докоммунистическому прошлому, т.е. к арсеналу имперских и национальных историй, хранителями которых в некоторых случаях выступали эмиграция и диаспора.

Представленный в статье обзор — неизбежно недостаточно подробный — методологически ориентирован на предложенный В. Кашубой «этнологический способ рассмотрения»: наряду с «маяками» государственной исторической политики и культуры воспоминания, характерной для гражданского общества, здесь будет рассматриваться также индивидуальная, личная, частная и семейная память. Ведь культура памяти в обществе возникает, по словам Конрада Ярауша, «из взаимодействия индивидуальных рассказов и коллективных стилизаций <...> посредством выстраивания их в долговечные предания». Высказывание Ярауша верно не только применительно к изученным им примерам немецкой государственности, но и к восточноевропейским государствам. Ярауш утверждает, что национальные общественные культуры памяти «[являются], как правило, результатом конфликтного соперничества между разными партиями, пытающимися утвердить каждая свою версию прошлого и определить на ее основе уроки на будущее для всего сообщества».

III

Считается, что взлеты и падения современных диктатур, в особенности коммунистических, являются «главной характеристикой XX столетия»[18]. Для успешного преодоления тоталитарного прошлого следует извлечь из истории Федеративной Республики и объединенной Германии один основной урок: наряду с деятельным

покаянием и *transitional justice* нужно наладить активную работу по вспоминанию, сопровождающуюся историческим изучением разных аспектов тиранического режима. Некоторые авторы полагают[19], что эту «науку» — образцовую «одержимость [немцев] историей» — могли бы позаимствовать и другие народы[20]. Тимоти Гартон Эш в этой связи иронически замечает, что ФРГ задает «новый стандарт основательности» историографии[21], подобный индустриальному стандарту DIN[22].

Образцовому и прототипическому немецкому способу преодоления прошлого другие страны Европы противопоставляют иные, как правило менее жесткие, формы обращения с наследием диктатуры. Если мерить их на немецкий аршин, они позволяют ретроспективную релятивизацию и даже «забвение истории» и выглядят менее основательными. Однако они не обязательно менее успешны. То, что в Германии порицается как менталитет «подведения черты», в других обществах часто рассматривается как стремление «дать старым ранам затянуться», «смотреть вперед, а не назад», в то время как «одержимость историей», напротив, осуждается — и зачастую небезосновательно — как помеха движению в будущее. Например, когда первый некоммунистический премьер-министр Польши Тадеуш Мазовецкий в своей речи в сейме по случаю вступления в должность 24 августа 1989 года заявил: «Под прошлым мы подводим жирную черту»[23], части Советской армии еще стояли не только у северных, восточных, южных и западных границ страны, но и на территории самой Польши. Не говоря уже о польских органах госбезопасности, которые остались со времен прежнего режима и были вполне дееспособными. Начать сводить счеты с уходящим коммунизмом в этот момент, по словам одного компетентного наблюдателя, «было бы самоубийством»[24]. Поэтому споры о прошлом «Польской Народной Республики» начались в Польше только после того, как СССР превратился в Российскую Федерацию[25]. Сопоставимый западноевропейский пример — Испания, где отошедшая было в 1975 году на второй план военная элита диктаторского режима в 1981 году попыталась вернуться на политическую авансцену. После падения диктатуры на протяжении целого поколения в Испании сохранялся заговор молчания, пока в 2000 году его не нарушило возглавляемое журналистом Эмилио Сильвой Общество по восстановлению исторической памяти, вскрывшее братские могилы и инициировавшее широкую общественную дискуссию[26].

Еще не успело вырасти посткоммунистическое поколение в Восточной Европе, как дискуссии о прошлом всколыхнула книга американского социолога польского происхождения Яна Гросса (вышедшая в 2000 году), посвященная погрому в польском местечке Едвабне в 1941 году[27]. В Польше разгорелись ожесточенные споры об этом преступлении поляков по отношению к евреям, признание которого подрывало миф о польском народе как народе-жертве. Следом недавно созданный Государственный институт национальной памяти выпустил два объемистых тома с документами о произошедшем в Едвабне[28]. Все это показывает, что «забвение истории» и «одержимость историей» не исключают друг друга, а являются двумя сторонами одной медали. Эрнест Ренан еще 1882 году констатировал эту диалектическую связь между, с одной стороны, коллективным вытеснением травматических периодов насилия в истории и, с другой, их историческим прояснением и анализом — с другой. Он подчеркивал положительные последствия забвения и предупреждал, что «историческое исследование извлекает на свет божий все акты насилия, имевшие место при зарождении того или иного политического образования, включая те, последствия которых были самые благотворные», и поэтому «прогресс исторических исследований часто бывает опасен»[29]. Упомянутые польско-испанские параллели заставляют задуматься о том, насколько близки и взаимно похожи Западная и Восточная Европа с точки зрения исторической политики и культуры воспоминания. Или же прав Эстерхази, который подчеркивает структурные различия между Германией и Восточной Европой?

IV

Наряду с религиозными, национальными и региональными традициями важнейшим конституирующим элементом восточноевропейских культур памяти является, конечно, длившаяся десятилетия коммунистическая диктатура. Это, с одной стороны, отличает Восточную Европу от других частей континента. С другой стороны,

свежий, еще не зарубцевавшийся опыт диктатуры связывает восток Европы не только с ее югом — с Испанией, Португалией и Грецией, но и с центром, т.е. с Восточной Германией, а также (пусть и с хронологическим смещением) с Австрией, Италией и Западной Германией[30]. К этому добавляется общий опыт оккупации, которую пережили в XX веке и такие западноевропейские общества, как Норвегия, Дания и Франция. Таким образом, память о диктатуре является общеевропейским феноменом, независимо от формальных отличий между диктаторскими режимами в той или иной стране, их содержания и длительности.

В то же время в Восточно-Европейском регионе общий опыт коммунистической тирании оказывается не унифицирующим фактором, как может показаться при поверхностном взгляде, а скорее дифференцирующим, разбивающим этот регион на очень разные типологические зоны. Только с учетом их наличия можно понять культуры памяти в странах Восточной Европы, хотя пока границы между зонами можно наметить лишь пунктирно, поскольку изученность этой тематики (за исключением Польши)[31] оставляет желать лучшего[32]. В целом в регионе можно выделить четыре типа культуры памяти:

1. К первому типу можно отнести общества, для которых характерен консенсус относительно того, что коммунистический режим был навязан им извне, был «чуждым», в том числе и этнически чуждым. Это, прежде всего, Эстония, Латвия и Литва[33]. Здесь следует особо упомянуть три крупных историко-политических института в Таллинне, Риге и Вильнюсе, а именно — Музей оккупаций Эстонии, Латвийский музей оккупации и литовский Музей жертв геноцида. К этому же типу принадлежат Хорватия и Косово, где советская модель с югославскими модификациями воспринимается как «сербокоммунизм»[34]. В некотором смысле сюда же относится и Словакия, где коммунизм ассоциируется с чешским влиянием[35].

2. Второй тип охватывает те страны, в которых не существует подобного базового консенсуса и идут политические споры вокруг интерпретации социалистического прошлого. Это, например, характерно для Венгрии, где музей Дом террора, открытый в здании, в котором в 1945–1955 годах размещалась будапештская штаб-квартира службы государственной безопасности, вызвал весьма острую политизированную дискуссию[36]. Противники музея считают, что экспозиция, посвященная диктатуре ультраправой Партии скрещенных стрел (1944–1945), чей террор тоже связан с этим зданием, сделана там лишь для проформы. Такие же ожесточенные споры имели место и продолжают вестись в Польше и в Чешской Республике. Возникшие там инициативы в области культуры воспоминания, исходящие от гражданского общества[37], пока находятся в зачаточной степени музейной институциализации. Например, Фонд «SocLand — музей коммунизма» в варшавском Дворце культуры или основанный американским предпринимателем коммерческий Музей коммунизма в Праге. К этому же типу культуры памяти, видимо, следует отнести Словению, а также Украину — единственную республику СНГ, в которой культура воспоминания стала важнейшим полем битвы между двумя крупными политическими лагерями — посткоммунистами и национал-либералами[38].

3. Третий тип культуры памяти характерен для стран, в которых преобладает двойственное и одновременно апатичное отношение к прошлому: коммунизм, с одной стороны, воспринимается как нечто навязанное извне и «чуждое» системе ценностей этой нации, но, с другой стороны, подчеркивается, что коммунистический режим способствовал модернизации, так что «не все было так плохо». Соответственно, недавнее прошлое играет здесь второстепенную роль в публичном дискурсе. Речь идет прежде всего о таких обществах, в которых «старые» и «новые» элиты примерно равны по силе и сменяют друг друга у власти. Наилучшими примерами являются Болгария и Румыния, далее следует назвать Албанию, Македонию и Сербию с Черногорией[39]. Большая часть немногочисленных мемориалов, созданных в этих странах организациями жертв диктатуры, выглядят очень скромно и национальной общественности практически неизвестны. Они, скорее, являются исключениями, которые подтверждают правило, а не опровергают его. Показательный во многих смыслах пример — впечатляющий Мемориал жертв коммунизма и сопротивления, созданный в бывшей политической тюрьме маленького городка Сигету-Мармацией, на самой окраине страны. Этот мемориал больше известен в Европейском союзе, чем в самой Румынии[40].

4. И, наконец, четвертый тип культуры памяти включает в себя государства, в которых «новая» элита не просто вышла из

«старой», коммунистической, но и остается в союзе с ней, т.е. налицо континуитет авторитарных структур, не отмежевавшихся от коммунистической практики господства. Это — Российская Федерация, Молдова и другие государства СНГ, а также страны, где авторитарно властвующие элиты открыто опираются на коммунистическую модель и даже заявляют, что за ней будущее. Я имею в виду Беларусь и фактически существующую русскоязычную Приднестровскую республику в восточной части Молдовы. Вместо десоветизации в них произошло лишь перекрашивание советской культурной нормы в национальные или региональные цвета[41].

Для всех четырех типов характерно то, что этнонационализм выступает в них либо в качестве основной системы отсчета, либо в качестве единого знаменателя для всего общества, и поэтому данный фактор не служит дифференцирующим признаком. Подлинной *differentia specifica* в предложенной классификации является отношение к коммунистическому прошлому. С этой точки зрения Восточную Европу можно разделить на три части, которые, как и следовало ожидать, соответствуют исторически сложившемуся разделению региона: Юго-Восточная Европа и Россия — точнее, восточнославянские земли — образуют «православную» зону со своей культурой воспоминания, отличной от востока Центральной Европы. От них обеих сильно отличается особая северо-восточная европейская зона, включающая три прибалтийские республики[42].

V

Если приложить описанный Тимоти Гартоном Эшем «немецкий стандарт» преодоления прошлого к каждому из выделенных нами четырех типов культуры памяти, сразу бросится в глаза, что типы 3 и 4 сильно от него отстают. Но даже четко «антикоммунистически» ориентированный тип 1 с немецкой точки зрения выглядит проблематично. Это проявилось, в частности, в реакции немцев на Лейпцигскую речь 24 марта 2004 года бывшего латышского министра иностранных дел и кратковременного комиссара ЕС Сандры Калниете, озаглавленную «Старая Европа, новая Европа». Исходя из своего личного опыта — а Калниете родилась в семье, депортированной НКВД в Сибирь[43], — она, по всей видимости неумышленно, нарушила консенсус, царивший в западногерманской политике относительно иерархии коммунизма и национал-социализма. Ключевой пассаж ее речи звучал так:

> Европа только что освободилась от чумы нацизма. Но после кровопролития и войны лишь немногие люди имели силу смотреть в глаза горькой правде — в частности, признать, что в одной части Европы террор не закончился: за железным занавесом советский режим продолжал геноцид народов Восточной Европы и даже собственного народа. Более 50 лет история Европы писалась без нас. Победители Второй мировой войны делили всех на добрых и злых, на правых и виноватых. Только после падения железного занавеса исследователи получили доступ к архивным документам и биографиям этих жертв. Эти документы доказывают, что оба тоталитарных режима — нацизм и коммунизм — были в равной степени преступны. Ни в коем случае нельзя оценивать их по-разному на основании того факта, что один из них стоял на стороне победителей. Борьба Советского Союза против фашизма не может служить основанием для того, чтобы навсегда простить ему его преступления против бесчисленных невинных жертв, угнетенных во имя классовой идеологии. Я убеждена, что долг нашего поколения — исправить эту ошибку. Проигравшие должны писать свою историю, потому что и она заслуживает законного места в истории континента. В противном случае история Европы останется односторонней, неполной и нечестной[44].

Требования Сандры Калниете к «новой» Европе, высказанные в этой речи, а затем в ответе[45] на критику в ее адрес со стороны большинства латвийского населения, были существенно менее сенсационны, чем можно было подумать, читая и слушая отклики в немецких средствах массовой информации. Ведь то, что она сказала о равноценности национал-социализма и коммунизма, в значительной мере совпадает с разделяемой всеми поляками историко-политической позицией по отношению к массовой казни в Катыни, совершенной Красной армией и приписанной советскими властями вермахту. Схожий пример — отношение в Эстонии к новому «Музею оккупац*ий* Эстонии», т.е. советской оккупации в 1940–1941 годах, немецко-фашистской в 1941–1944 годах и снова советской в 1944–1991 годах. По степени презрения к человеку и жестокости одна оккупационная власть ничем не отличалась от другой. Эта суммарная оценка пяти десятилетий диктатуры

(1939–1989) в Польше даже нашла свое институциональное воплощение: хронологические рамки, в которых работают Совет по сохранению памяти о войнах и мученичестве (Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa), подчинявшийся сначала МВД, а потом Министерству культуры, и созданный в 2000 году при правительстве Институт национальной памяти (Instytut Pamięci Narodowej), охватывают и коммунистический период, и годы Второй мировой войны[46]. Для Польши эта интегральная перспектива усиливается благодаря травме, полученной от решения Ялтинской конференции (1945). В ходе раздела сфер влияния между тремя основными союзниками по антигитлеровской коалиции Польша, с молчаливого согласия Лондона и Вашингтона, воспринятого поляками как предательство, была отнесена к советской сфере влияния. При этом Польша потеряла часть территории на востоке и приобрела земли на западе[47]. Милан Кундера предложил образное выражение *occident kidnappé*, которое означает «похищенную» Сталиным с одобрения Рузвельта и Черчилля часть «Запада», а именно Восточно-Центральную Европу[48].

Реакция немецких средств массовой информации на речь Сандры Калниете в Большом зале лейпцигского «Гевандхауза» показывает, что внутри расширяющегося Европейского союза существует фундаментальное разногласие по вопросу о политике в отношении прошлого[49]. В немецкой публичной сфере дополнительным указанием на это стала эскалация огульных обвинений в антисемитизме в адрес всех восточноевропейских стран, ожидающих приема в ЕС. Оспаривание уникальности нацистского террора рефлекторно расценивается как релятивизация Холокоста[50]. При этом обычно ссылаются на речь французского политика, бывшего президента Европейского парламента и жертвы Освенцима Симоны Вейль, произнесенную 27 января 2004 года, в День памяти жертв национал-социализма, в бундестаге (Берлин):

> ...катастрофа еврейского народа еще недостаточно признана в некоторых восточноевропейских странах, в частности, из-за манипуляций со стороны коммунистических режимов, которые долго оставались там у власти. Воспоминание о страданиях, причиненных этим народам нацистскими оккупантами, затмило зло, причиненное евреям, причем иногда даже при тайном согласии этих народов. Нужно видеть эту реальность. В освобожденных теперь от коммунистического ига восточноевропейских государствах имеются другие воспоминания, которые выступают в качестве защитного экрана, отгораживающего их от необходимой работы по воспоминанию о геноциде евреев: в сознании этих народов, почти полвека подчиненных советскому господству, жертвы коммунизма вытеснили жертв национал-социализма. Хуже того: памятью и историей манипулируют порой так, что ссылки на причиненное Советами зло превращаются в оправдание антисемитизма. В то время, когда Европа открывается на Восток, такие случаи вызывают особую тревогу, ибо сопровождающие их псевдоисторические споры касаются самой сути будущей Европы. Воссоединенная Германия, испытавшая на себе обе формы тоталитаризма, несомненно, может оказать новым государствам — членам Евросоюза большую помощь в том, чтобы взвешенно подойти к проблеме перекосов памяти[51].

В самом деле, поставленное на индустриальную основу уничтожение евреев в нацистской Германии в культуре памяти Восточной Европы оценивается иначе, чем в немецкой. Чешско-шведский журналист Томаш Сниегон недавно описал чешскую ситуацию в формуле «их Холокост нас не касается»[52]. Такие же представления характерны, к примеру, для Латвии[53] или Болгарии[54], существуют они и в Венгрии[55], но схожие «перекосы памяти» можно найти и в Западной или Южной Европе. С другой стороны, очевидно, что в Словакии дело обстоит иначе, чем в Чехии[56], что в коммунистической Польской Народной Республике память о Холокосте имела гораздо более высокую значимость, чем может показаться сегодня[57]. После падения коммунистических диктатур новые мемориалы Холокосту были сооружены в Бухаресте, Риге и Братиславе[58]. Таким образом, и здесь при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что, вопреки некоторым утверждениям, культура памяти не разделена между Западом и Востоком. Нелепо приводить этому параисторические объяснения, ссылаясь на османское иго, господство царской России и советскую власть[59]. Скорее, перед нами лоскутное одеяло, или система «центр–периферия». Об этом же свидетельствует тот факт, что *Porrajmos* (уничтожение европейских синти и рома) в равной степени отсутствует как в западноевропейской, так и в восточной культуре памяти.

Лейпцигская речь Калниете релятивизировала и дихотомическое различие «горячего» и «холодного» воспоминания,

которое Чарльз С. Мэйер ввел для описания «политического периода полураспада фашистской и коммунистической памяти». Согласно его теории, воспоминание о преступлениях национал-социализма, прежде всего о Холокосте, — это «исторический плутоний, который своим убийственным излучением заражает все вокруг на столетие вперед». Тогда как воспоминание о преступлениях коммунизма — прежде всего о ГУЛАГе — имеет «гораздо менее длительный период выпадения радиоактивных осадков, как, например, изотоп трития», который «относительно быстро испаряется»[60]. Мэйер объясняет это, во-первых, тем, что «сообщество помнящих» национал-социализм, т.е. его жертв, охватывает всю Западную и Восточную Европу, «в то время как Советы навязали свой режим только России и Восточной Европе». Во-вторых, он констатирует отсутствие посткоммунистического эквивалента «индустрии Холокоста», о чем свидетельствует незначительное количество памятников, музеев и прочих мемориалов коммунистического террора в Восточной Европе[61]. В-третьих, он усматривает качественную разницу между «целенаправленным террором, [характерным для] нацистской политики геноцида» и «бессистемным террором при сталинизме». Жертвой последнего мог, по теории вероятности, стать любой человек. Первый же выбирал своих жертв «по однозначно определяемым признакам»[62]. И наконец, главное различие, с точки зрения Мэйера, лежит в разной «мере стыда»: в том, что касается национал-социализма, мера эта высока даже у поколения, сменившего поколение преступников. А в случае коммунизма даже сами преступники почти не стыдятся своих действий[63].

Даже если отвлечься от того, что на фоне чернобыльской катастрофы «ядерная» метафора Мэйера представляется крайне неудачной, его теория выглядит слишком «западной», даже ориентализирующей. Кроме того, первый и третий из четырех приведенных им аргументов с точки зрения восточноевропейских жертв террора, вероятно, не имеют никакого значения, второй может расцениваться как последствие коммунистического ига, а четвертое обстоятельство, при всей своей убедительности, оказывается дополнительным аргументом в пользу представлений о «чуждом», навязанном, а потому особенно гнусном коммунистическом режиме.

VI

Прототипическим примером второй группы стран является Украина, которая в плане культуры памяти распадается на две части. Это особенно наглядно видно по тому, какие разные названия используются для обозначения Второй мировой войны. В то время как в советской по своей ментальности, русскоязычной Восточной Украине придерживаются советской формулы «Великая Отечественная война» (несмотря на то, что «отечество» с 1991 года — это уже не СССР, а Украина), в Западной Украине, где сильно национальное сознание, используют дистанцирующее понятие «немецко-советская война». Из него следует, что Украина, хотя и была затронута этой войной, не принимала в ней активного участия[64]. В двойственной украинской культуре памяти составные части, как правило, просто соседствуют, не будучи никак связаны друг с другом. Таня Ричардсон в своем исследовании конкурирующих схем памяти о советском периоде на Украине приходит к выводу, что возникший во время Второй мировой войны политический и идеологический водораздел между «сочувствующими» Красной армии, с одной стороны, и сторонниками патронируемых немцами украинских националистических формирований — с другой, довольно точно воспроизводится в разграничительной линии, проходящей сегодня между двумя большими общественными группами. Их, говоря в самых общих понятиях, можно обозначить как «те, кто за СНГ» и «те, кто за ЕС». Характерен записанный ею разговор одной львовской учительницы истории с ученицей:

Олена (*ученица*): [Мы изучаем историю], чтобы решить, что делать, присоединяться ли нам к России и Белоруссии, или мы ближе к Европе. Мы сравниваем эти варианты, изучая историю, чтобы решить, что лучше и что сегодня более выгодно для Украины.

Оксана (*учительница*): И какое направление выгоднее для Украины?

Олена: Европа, я думаю.

Оксана: Почему?

Олена: Потому что, если мы присоединимся к России, мы вернемся к тому же самому прошлому, какое у нас было раньше. Коммунизм. Террор. Репрессии. Сталин. Ленин. Маркс[65].

Этот пример показывает также, что подмеченный Ричардсон «водораздел» проходит не только между регионами, но и между поколениями — воспитанным по-советски и постперестроечным. Взгляды родителей и бабушек-дедушек на «голодомор» 1932–1933 годов в Украине[66] и Вторую мировую войну, включая Холокост[67], сложились в основном под воздействием преподавания истории в школах Советской Украины. Причем им самим это становится понятно только в диалоге с собственными детьми и внуками. Одна харьковская учительница истории так рассказывала о мемориальной коммуникации в рамках межпоколенческого диалога:

Есть… другая проблема…: когда дети начинают обсуждать эти вопросы с родителями. И другой интересный аспект — то, что родители начинают интересоваться [историей]… если есть хороший учебник, то я рекомендую, чтобы они купили его… и родители начинают изучать историю вместе с детьми… На уроках ученики учатся отстаивать свою точку зрения, и они начинают спорить с родителями, и таким образом начинают влиять на то, как те оценивают определенные события. Они слышат, что говорит учитель, видят, что написано в учебнике, что их родители им говорят и что происходит вокруг них[68].

Соответственно, предпринимаются попытки навести мосты между разными версиями памяти в форме синкретических, объединяющих всех украинцев концепций. Например, культивируются воспоминания о Второй мировой войне как о кульминационной фазе трагических событий, а не как о битве «хороших» с «плохими». Предметным выражением этого синкретизма стали по-новому оформленная площадь Независимости (Майдан Незалежності) в Киеве, символическая нагруженность которой проявилась во время событий, связанных с президентскими выборами 2004 года, а также столичный мемориальный комплекс Национальный музей истории Великой Отечественной войны 1941–1945 годов, отличающийся новизной концепции, в которой понятие «отечество» относится уже только к Украине, а не ко всему Советскому Союзу[69]. Множественность или, по меньшей мере, многослойность культур памяти является, наряду с непрекращающимися общественными дебатами, характерной чертой этого типа.

VII

Болгария — пример третьего типа, где в посткоммунистический период «старые» и «новые» элиты взаимодействуют друг с другом без особых проблем благодаря такой «смазке», как национализм. Проявлением «отсутствия истории в посткоммунистическом национализме» (выражение Шари Дж. Коэн)[70] является *damnatio memoriae* (проклинание памяти). Например, дебаты 1989 года о национальном празднике 9 сентября или неудавшийся снос в 1999 году стоявшего с 1950-х годов в центре Софии мавзолея всемирно известного партийного героя Георгия Димитрова. С другой стороны, они демонстрируют огромное значение политического этноцентризма, характерного для Болгарии начиная с 1960-х годов. Даже коммунисты-реформаторы отнесли коммунистический праздник 9 сентября к разряду устаревших, поскольку он отмечался в память о вступлении в 1944 году Красной армии в Болгарию, которая за несколько дней до этого расторгла союз с нацистской Германией. Хотя компартия, оставшаяся у власти в виде Болгарской социалистической партии, и оппозиционный Союз демократических сил почти по всем важным вопросам придерживались разных позиций, закон об объявлении национальным праздником 3 марта (как это было до 1944 года) был принят в начале 1990 года без проблем. И это произошло несмотря на то, что символическая дата 3 марта несла в себе значительный внешнеполитический конфликтный потенциал[71].

Значительно более эстетичный по сравнению со своим московским прообразом софийский мавзолей Димитрова с самого начала не любили не только простые болгары, но даже большинство болгарских коммунистов. Причины этого были, с одной стороны, личного характера: Димитров считался советской креатурой, а с другой — религиозные: бальзамирование противоречит требованию православной церкви погребать покойников в земле. Определенную роль играли также политические мотивы — мавзолей рассматривался как реликт сталинской эпохи. Поэтому сами бывшие коммунисты и инициировали взрыв мавзолея летом 1999 года, собираясь осуществить свой план тайно и быстро, но соблюсти эти условия не удалось из-за прочности мраморной кладки. Потребовались длительные работы по разборке сооружения, вызвавшие нежелательное внимание прессы и общественности[72].

Болгарский пример позволяет сделать два наблюдения: во-первых, интегрирующее действие такого «раствора», как национализм, очень сильно в обществах третьего типа. Во-вторых, национализм определяет также и международную деятельность. Однако, если посмотреть на соседа Болгарии — Грецию, которая является членом НАТО и ЕС, на ее внутреннюю и внешнюю (балканскую) политику, возникает вопрос: является ли интегративная функция, выполняемая национальной идеей, исключительно восточноевропейским феноменом или это типично для Европы в целом?

VIII

Наконец, четвертый тип восточноевропейских государств характеризуется согласием и почти полным тождеством между «старыми» и «новыми» элитами. Только на первый взгляд может показаться, что, например, в России существует противопоставление между «русским» / «российским» с одной стороны и «советским» / «коммунистическим» — с другой. Концепция полиэтнической, но одновременно наднациональной коммунистической общности «советский народ», выработанная в конце брежневской эры[73], означала по сути однозначное доминирование русского языка и культуры — точно так же, как это наблюдается в сегодняшней Российской Федерации[74]. Об этом говорит не только политика Москвы по отношению к так называемому «ближнему зарубежью», но и направляемая государством культура воспоминания. Так, например, мемориальный комплекс на Мамаевом кургане в Волгограде с гигантской «Родиной-матерью», возведенный в 1967 году как всесоюзное место памяти «Сталинград», превратился после 1991 года в российское место памяти с доминирующими русскими чертами[75]. Для украинцев, латышей, таджиков или азербайджанцев здесь больше нет места. Да и нерусские россияне — например, карелы, башкиры и тем более чеченцы тут тоже больше не фигурируют. Тем не менее отношение между изначально советским замыслом и российской реинтерпретацией мемориала остается проблематичным. Здесь обнаруживается то, что Андреас Лангеноль назвал «принципиально до-

модерным [феноменом]», а именно — «крайне регулятивные советские практики воспоминания», в которых употребление национальных, например русских, символов было «не сознательным, а скорее случайным», а «создание макро-коллективной идентичности никогда не являлось основным предназначением, они [практики воспоминания] всегда служили мифологизации аппарата власти»[76].

Говоря об идущей с 1991 года русификации советской культуры памяти о войне, Ютта Шеррер констатирует, что «память о Второй мировой войне, прежде объединявшая [народы СССР], исчезла»[77]. При этом, однако, отсортированная и пропагандировавшаяся партией и государством память о «Великой Отечественной войне», которую Нина Тумаркин охарактеризовала как «советскую гражданскую религию»[78], не лишилась своего предмета. Скорее, эта «гражданская религия», которая, по утверждению А. Лангеноля, была «расколотой», теперь превратилась в чисто российскую[79]. Дан Динер указывает в данной связи на оборотную сторону ресусификации советской истории в целом: «В постсоветской России <...> ушедшую в прошлое власть коммунистов окрашивают в этнические цвета таким образом, словно это был режим нерусских российских национальностей: режим евреев, кавказцев, прибалтов и других народов»[80]. Кроме того, в большинстве стран СНГ, в отличие от стран первого — третьего типа, по-прежнему используется символический язык коммунистической эры. Это относится даже к гражданским инициативам, таким как «Мемориал» и «Память», которые были, правда, типичными продуктами времени перестройки. С тех пор они в значительной мере утратили свое влияние. Тоже можно сказать и о созданных «афганцами» музеях павших, а также о памятных местах и мемориалах ГУЛАГа[81]. Крайний случай представляет собой провозглашенная в 1990 году и не признанная мировым сообществом диктаторская квазиреспублика в Приднестровье, которую удачно называют то «СССР после СССР», то «Зомби-ССР», то «музей коммунизма под открытым небом». В Приднестровье не только используется советский символический язык, но почти неизменным осталось его коммунистическое идеологическое содержание[82].

IX

Сопоставив высказывание Сандры Калниете о равноценности коммунистической и национал-социалистской диктатуры и вытекающей из этого необходимости для Европы пересмотреть свою политику в отношении прошлого с суждением Петера Эстерхази о нерешительности Восточной Европы в деле преодоления прошлого, мы получим наглядное представление о диапазоне разброса культур памяти в посткоммунистической части континента. Одновременно становится ясно, что и решительное требование латвийского министра, и пессимистическое наблюдение венгерского писателя резко отличаются от упомянутого в начале статьи «немецкого индустриального стандарта» политики прошлого.

Специфика национальных культур воспоминания в европейских странах, переживших диктатуру, определяется многочисленными и имеющими разный вес факторами, в том числе идеологией, исторической политикой, формой диктатуры, ее продолжительностью, тем, как она возникла и как закончилась, и т.д. Эта национальная специфика заметна и в посткоммунистических культурах памяти Восточной Европы, даже несмотря на внешние сходства между ними — такие, например, как подчас ироническое обращение с памятниками, оставшимися от эпохи коммунизма[83], или мания перезахоронения вождей, проявившаяся в 1989 году и выполняющая структурообразующую функцию, которую Кэтрин Вердери определила как «постсоциалистическая некрофилия»[84]. На этом фоне германская культура памяти, нередко выставляемая в качестве европейского «эталона», предстает скорее особым случаем или даже исключением, подтверждающим правило. Соответственно, если мы концентрируемся на различиях между «особым путем» культуры памяти в ФРГ в годы холодной войны (и в нынешней объединенной Германии) и описанными здесь типами восточноевропейской культуры воспоминания, наше представление о предмете неизбежно искажается. Вряд ли есть что-то специфически восточноевропейское в активном обращении к национальной истории или в зависимости культуры памяти от типов и форм функционирования диктатур. Не уникальна и диспропорция воспоминания и забвения, включая «заметание под ковер» особо щекотливых моментов прошлого. Всеобщий заговор молчания, как и фиксация на национальной истории, являются скорее обычными практиками в Европе, о чем свидетельствует ситуация в Испании, Португалии и Греции. Если прав Герман Хаймпель, считающий самой «европейской» характеристикой истории Европы существование наций, тогда культура памяти в Европе была и останется в первую очередь национально окрашенной.

X

В этой связи отметим, что начало расширения ЕС на восток ознаменовалось сразу двумя инициативами в области культуры памяти, явно претендующие на транснационально-европейский характер. Вопреки ожиданиям, обе инициативы нацелены не на канонизацию европейских «мест памяти»[85], а на критическое исследование одного особого аспекта «века крайностей», который в новых мнемопроектах предстает как «век изгнаний». Речь идет, во-первых, о создании по предложению польского сейма Центра памяти народов Европы под эгидой Совета Европы. Проект Центра разрабатывается Комитетом по делам миграции, беженцев и населения Парламентской ассамблеи этой старейшей панъевропейской организации. Тематическим стержнем проекта должна была стать репрезентация «общего характера преступной деятельности тоталитарных режимов, будь то нацистов или коммунистов»[86]. Но в результате дискуссии, начавшейся в 2003 году в Германии и между Германией и Польшей по поводу требований Союза изгнанных о создании Центра против изгнаний в Берлине, назначенный вышеупомянутым комитетом уполномоченный, швед Матс Эйнарссон, радикально сместил фокус инициативы Совета Европы. Теперь она должна отражать такие темы, как «депортации, переселение, изгнание, вынужденная миграция населения, обмен населения, этнические чистки» в Европе XX столетия[87]. Соответственно, Комитет принял для своего детища название «Европейский центр памяти [жертв] вынужденной миграции и этнических чисток»[88], что встретило одобрение исполнительных органов Совета Европы. Планируется вынести проект на утверждение III встречи глав государств и правительств стран — членов Совета Европы в мае 2005 года в Варшаве.

Одновременно с этим инициированным Польшей проектом Совета Европы возникла совместная немецко-польская инициатива, преследующая примерно те же цели. Она предполагает создание сети исследовательских институтов и гражданских инициатив, которые занимались бы изучением этнических чисток и других политически мотивированных вынужденных миграций в Европе XX столетия[89]. Отправной точкой проекта стало решение бундестага «О создании европейски ориентированного центра против изгнаний» от 4 июля 2002 года. Оно дало толчок научным исследованиям по новейшей истории[90], и, кроме того, его следствием стало совместное заявление федерального президента Германии Йоханнеса Рау и президента Польши Александра Квасьневского в Гданьске 29 октября 2003 года:

Европейцам нужно вместе по-новому оценить и документировать все случаи депортации, бегства и изгнания, которые имели место в Европе в XX веке, чтобы разъяснить общественности их причины, историческую подоплеку и многообразные последствия. <…> Мы призываем к тому, чтобы вести откровенный европейский диалог по этому важному вопросу, касающемуся нашего прошлого и нашего общего будущего, и ожидаем, что пользующиеся высоким авторитетом лица, политики и представители гражданского общества внесут в него свой вклад. Они должны также сформулировать рекомендации, в каких формах и структурах может вестись работа по сбору данных и документации в европейском масштабе[91].

Вопреки скептикам, говорившим об обреченности «преждевременной европеизации»[92], гданьский импульс побудил польского министра культуры Вальдемара Домбровского принять предложение своей немецкой коллеги Кристины Вайсс[93] о расширении формата встречи министров культуры государств Вышеградской группы (Польши, Чешской Республики, Словакии и Венгрии) в апреле 2004 года в Варшавском королевском дворце. В состав участников были включены представители Германии и Австрии. А тема встречи — «За взаимопонимание» — была использована для обсуждения такого щекотливого вопроса, как: «политические и этнические конфликты, вынужденная миграция и изгнания с точки зрения нашего культурного наследия». Стороны пришли к единому мнению о необходимости включения тематики беженцев и изгнания «в европейский контекст» и создания «общеевропейской сети [институций], которые бы занимались историей Европы в XX веке и сосредоточили свою деятельность на распространении знаний об этом историческом периоде, особенно среди молодежи»[94]. Немецкий министр культуры охарактеризовала Варшавскую встречу как «неописуемое переживание, потому что мы все осознавали, что впервые с 1945 года министры культуры Германии, Польши, Чехии, Венгрии, Австрии и Словакии встретились, чтобы говорить друг с другом о таких вещах»[95]. В результате интенсивных переговоров, ведшихся на протяжении всего 2004 года, назначенные министрами культуры Польши, Венгрии и Германии представители и эксперты договорились о названии проекта: «Европейская сеть „Воспоминание и солидарность“». Они также приняли проект учредительного манифеста, в котором задачи, структура и порядок работы нового учреждения описаны следующим образом:

Предметом [деятельности] сети является сбор и анализ документов и распространение знаний по истории XX столетия, — столетия войн, тоталитарных диктатур и страданий гражданского населения, становившегося жертвами войн, угнетения, оккупации, вынужденных миграций, а также националистических, расистских и идеологически мотивированных репрессий. <…> Задачи «Сети „Воспоминание и солидарность“»: а) объединение уже существующих в отдельных странах инициатив, а также организация сотрудничества между общественными, государственными и неправительственными организациями, исследовательскими институтами и местами памяти; б) поддержка, финансирование и проведение совместных исследовательских и образовательных проектов, а также конференций, выставок, публикаций и прочих мероприятий. <…> Для координации работы «Европейской Сети „Воспоминание и солидарность“» учреждается секретариат в Варшаве. <…> «Сеть „Воспоминание и солидарность“» стремится к тесному сотрудничеству с Европейским Союзом, Советом Европы и с ОБСЕ[96].

Впоследствии министр культуры Чешской Республики фактически вышел из проекта, а его словацкие и австрийские коллеги демонстрировали безразличие к его реализации. Это свидетельствует о сохранении различий между европейскими обществами в сфере культуры памяти. В то же время нельзя не заметить,

что этот проект, инициированный Германией и Польшей и охватывающий государства Вышеградской группы, до сих пор никак не скоординирован с инициативой Совета Европы по созданию Центра памяти народов Европы и с Европейским центром памяти [жертв] вынужденной миграции и этнических чисток. Однако линии раскола в обоих случаях проходят не между «западной» и «посткоммунистической» Европой, а между отдельными национальными государствами (Польша/Германия/Венгрия vs. Чехия/Австрия/Словакия) или между организациями (Вышеградская группа vs. Совет Европы). Очевидно также, что национальные культуры памяти в Европе, которые раньше вступали в двусторонние контакты друг с другом в ситуациях конфликта, теперь начинают в поисках консенсуса искать связи на транснациональном уровне. И тот факт, что все это происходит именно в связи с болезненной темой изгнаний и депортаций в Центральной и Восточной Европе (охватывающей XX столетие, начиная с Первой Балканской войны 1912–1913 годов и до войны в Косове в 1999 году), представляет собой, без сомнения, прорыв — как в области культуры памяти, так и в области исторической политики. Важно, что с помощью названных инициатив пережившие травму диктатуры общества Восточной Европы, вместе с немцами, обладающими большим опытом в вопросах преодоления прошлого, пытаются перепрыгнуть через тень собственного прошлого. И есть надежда, что в обозримом будущем все забудут про «украденный коммунистами ковер».

Примечания

1 *Esterházy P.* Harmonia Cælestis. Berlin, 2001; *Idem.* Also. Die Keule (Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 24 Oktober, 2004) // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2004. 11 Oktober. № 237. S. 7.

2 *Esterházy P.* Verbesserte Auflage. Berlin, 2003.

3 Одно из немногочисленных исключений: *Åman A.* Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era: An Aspect of Cold War History. N.Y., 1992. S. vii, а также см. общий обзор в работе: Entstalinisierungskrise in Ostmitteleuropa, 1953–1956. Vom 17. Juni bis zum ungarischen Volksaufstand / Hrsg. von J. Foitzik. Paderborn, 2001, и сообщение о коллоквиуме: *Kaiser M.* Entstalinisierung in Ostmitteleuropa im Vergleich: Internationales Kolloquium vom 5 bis 8 November 1998 in Warschau // Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien. 1998. № 14. Dezember. S. 57–62. Об одном

специфическом случае в Венгрии, когда события в 1956 году полностью перекрыли собой Вторую мировую войну, см.: *Seewann G., Kovács É.* Ungarn: Der Kampf um das Gedächtnis // Mythen der Nationen: 1945 — Arena der Erinnerungen / Hrsg. von M. Flacke. Berlin, 2004. Bd. 2. S. 817–837, особенно с. 824; *Litván G.* Das Jahr 1956 in der heutigen politisch-wissenschaftlichen Diskussion in Ungarn // Das Jahr 1956 in Ostmitteleuropa / Hrsg. von H.-H. Hahn, H. Olschowsky. Berlin, 1996. S. 188–191; о Польше см.: *Machcewicz P.* Polski rok 1956. Warszawa, 1993; *Wóycicki K.* Opfer und Täter — Die polnische Abrechnung mit der Geschichte nach 1989 // Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts / Hrsg. von H. König, M. Kohlstruck, A. Wöll. Opladen, 1998 (= Leviathan. Sonderheft 18). S. 291–308, здесь S. 297.

4 *Benjamin W.* Das Passagen-Werk / Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a.M., 1983. Bd. 1. S. 595.

5 *Halbwachs M.* Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart, 1967. О важнейших публикациях, связанных с повторным открытием Хальбвакса в Германии, см.: Memoria. Vergessen und Erinnern / Hrsg. von A. Haverkamp, R. Lachmann. München, 1993; *Assmann A.* Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des Gedächtnisses. München, 1999; Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Lexikon / Hrsg. von N. Perthes, J. Ruchatz. Reinbek, 2001; Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung / Hrsg. von H. Welzer. Hamburg, 2001; *Welzer H.* Das kommunikative Gedächtnis: Eine Theorie der Erinnerung. München, 2002; *Markowitsch H.J.* Dem Gedächtnis auf der Spur: Vom Erinnern und Vergessen. Darmstadt, 2002. См. также: *Ricoeur P.* Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnerung — Vergessen — Verzeihen. Essen, 1998.

6 *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1997. S. 30.

7 *Hockerts H.G.* Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft // Verletztes Gedächtnis: Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt / Hrsg. von K.H. Jarausch, M. Sabrow. Frankfurt a.M., 2002. S. 41.

8 *Cornelißen Ch., Klinkhammer L., Schwentker W.* Nationale Erinnerungskulturen seit 1945 im Vergleich // Erinnerungskulturen: Deutschland, Italien und Japan seit 1945 / Hrsg. Ch. Cornelißen, L. Klinkhammer, W. Schwentker. Frankfurt a.M., 2003. S. 12. См. также: *Cornelißen Ch.* Was heißt Erinnerungskultur? Begriff — Methoden — Perspektiven // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 2003. Jg. 54. S. 548–563; *Hölscher L.* Geschichte als “Erinnerungskultur” // Generation und Gedächtnis: Erinnerungen und kollektive Identitäten / Hrsg. von K. Platt, M. Dibag. Opladen, 1995. S. 146–168; *Schneider U.* Geschichte der Erinnerungskulturen // Geschichtswissenschaften. Eine Einführung / Hrsg. von Ch. Cornelißen. Frankfurt a.M., 2000. S. 259–270. О специальной исследовательской группе (Sonderforschungsbereich)

«Культуры воспоминания» в Гисенском университете, изучающей «содержание и формы культурного воспоминания от античности до XX века», см.: http://www.uni-giessen.de/erinnerungskulturen. Последнее посещение 21 января 2005 года.

9 *Cornelißen Ch.* Op. cit. S. 550.

10 *Rüsen J.* Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken // Historische Faszination. Geschichtskultur heute / Hrsg. von K. Füßmann, H. Theodor Grüttner, J. Rüsen. Köln, 1994. S. 3–26; *Füßmann K., Grüttner H.T., Rüsen J.* Geschichtskultur // Handbuch der Geschichtsdidaktik / Hrsg. von K. Bergmann u.a. Seelze-Velbert, 5. Aufl. 1997. S. 38–40; Geschichtskultur: Theorie — Empirie — Pragmatik / Hrsg. von B. Mütter, B. Schönemann, U. Uffelmann. Weinheim, 2000; *Hardtwig W.* Geschichtskultur // Lexikon Geschichtswissenschaft: Hundert Grundbegriffe / Hrsg. von Stefan Jordan. Stuttgart, 2002. S. 112–115. Применительно к большинству стран Восточной Европы не приходится говорить о том слиянии понятий «историческая культура» и «культура воспоминания», за которое выступает Кристоф Корнелиссен (*Cornelißen Ch.* Op. cit. S. 555). Невозможно оно, по всей видимости, и для Германии, как показали Харальд Вельцер и его коллеги (*Welzer H., Moller S., Tschuggnall K.* “Opa war kein Nazi”. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt a.M., 2002).

11 См. об этом: *Binder B., Kaschuba W., Niedermüller P.* “Geschichtspolitik”. Zur Aktualität nationaler Identitätsdiskurse in europäischen Gesellschaften // Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaft / Hrsg. von H. Kaelble, J. Schreiner. Frankfurt a.M., 1998. S. 465–508.

12 *Seewann G., Kovács E.* Op. cit. S. 817.

13 *Kaschuba W.* Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich // Die Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20 Jahrhunderts / Hrsg. von B. Binder, W. Kaschuba, P. Niedermüller. Köln, 2001. S. 24.

14 *Reichel P.* Vergangenheitsbewältigung in Deutschland: Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute. München, 2001. S. 9.

15 *Cornelißen Ch.* Op. cit. S. 556–559.

16 *Langenohl A.* Erinnerung und Modernisierung: Die Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Rußland. Göttingen, 2000. S. 314.

17 *Cornelißen Ch.* Op. cit. S. 549.

18 *Schmiechen-Ackermann D.* Diktaturen im Vergleich. Darmstadt, 2002. S. 1.

19 См., например: *Sonntag-Wolgast C.* Die historische Auseinandersetzung mit den kommunistischen Diktaturen in Europa // Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Nach dem Fall des “Eisernen Vorhangs”. Geschichte und Öffentlichkeit im europäischen Vergleich. Leipzig, 2002. S. 15–30; *Birthler M.* Instrumentarien der Auseinandersetzung mit der Diktatur — ein internationaler Vergleich // Ibid. S. 73–84.

20 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit, Geschichtsbesessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart, 1999. См. также: *Frevert U.* Geschichtsvergessenheit und Geschichtsversessenheit revisited. Der jüngste Erinnerungsboom in der Kritik // Aus Politik und Zeitgeschichte B-40-41. 2003. 29 September. S. 6–13.

21 *Ash T.G.* Mesomnesie // Transit: Europäische Revue. Winter 2001/2002. Heft 22. S. 33.

22 *Idem.* Strafgerichte, Säuberungen und Geschichtsstunden // Idem. Zeit der Freiheit: Aus den Zentren des neuen Europa. München, 1999. S. 309.

23 Цит. по: *Grabowski S.* Vergangenheitsbewältigung in Polen. Dossier und Analyse // Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. S. 261–262, 279.

24 *Wóycicki K.* Diskussionsbeitrag // Nach dem Fall des “Eisernen Vorhangs”. S. 88.

25 См. об этом гл.: Der Streit um die Geschichte der Volksrepublik Polen // Anti-Totalitarismus: Eine polnische Debatte / Hrsg. von P. Śpiewak. Frankfurt a.M., 2003. S. 373–466; а также: *Spinelli B.* Der Gebrauch der Erinnerung: Europa und das Erbe des Totalitarismus. München, 2002. S. 110–111; *Ruchniewicz K.* Zeitgeschichte in Polen nach 1989: Forschungsschwerpunkte, “weiße Flecken” und historische Kontroversen // Diktaturbewältigung, Erinnerungspolitik und Geschichtskultur in Polen und Spanien / Hrsg. von S. Troebst. München, 2003 (= Themenband von Jahrbuch für Europäische Geschichte, 4). S. 39–70.

26 *Barrera E.S.* The Importance of Remembrance in the Transition to Democracy in Spain // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung: Geschichtskulturen in Polen und Spanien im Vergleich / Hrsg. von K. Ruchniewicz, S. Troebst. Wrocław, 2004. S. 69–74. См. также: *Macnas S., Ruchniewicz K., Troebst S.* Las fosas de Franco: Los republicanos que el dictador dejó en las cunetas. Madrid, 2003; *Rodrigo J.* Amnesia and Remembrance. Coping with the History of Concentration Camps in Spain // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. S. 173–180; *Rodrigo J.* Los campos de concentraciyn franquistas entre la historia y la memoria. Madrid, 2003.

27 *Gross J.T.* Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. Sejny, 2000. Нем. изд.: *Gross J.T.* Nachbarn: Der Mord an den Juden von Jedwabne. München, 2001.

28 Wokół Jedwabnego / Hrsg. von P. Machcewicz, K. Persak. Warszawa, 2002. T. 1–2. См. также: *Dmitrów E., Machcewicz P., Szarota T.* Der Beginn der Vernichtung: Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker. Osnabrück, 2004.

29 *Renan E.* Qu’est-ce qu’une nation? Цит. по нем. изд.: *Renan E.* Was ist eine Nation? // Grenzfälle: Über neuen und alten Nationalismus / Hrsg. von M. Jeismann, H. Ritter. Leipzig, 1993. S. 294–295.

30 См. об этом: *Troebst S.* Diktaturerinnerungsvergleich // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. S. 27–35, а также: *Kraft C.* "Europäische Peripherie" — "Europäische Identität": Über den Umgang mit der Vergangenheit im zusammenwachsenden Europa am Beispiel Polens und Spaniens // Diktaturbewältigung, Erinnerungspolitik und Geschichtskultur in Polen und Spanien. S. 11–38.

31 Здесь следует прежде всего назвать работы по исторической политике и культуре памяти, вышедшие до и после 1989 года, выпущенные познаньской исследовательницей новейшей истории Изабеллой Майн и ее варшавским коллегой Павлом Совиньским. См.: *Main I.* Political Rituals and Symbols in Poland, 1944–2002: A Research Report. Leipzig, 2003; *Main I.* Politische Rituale und Symbole in Polen 1944–2001: Eine analytische Bibliographie // Diktaturbewältigung, Erinnerungspolitik und Geschichtskultur in Polen und Spanien. S. 71–112; *Main I.* Trudne świętowanie: Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944–1989). Warszawa, 2004; а также: *Sowiński P.* Der 1 Mai als totalitäres Theater in der Volksrepublik Polen (1949–1954) // K. Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung. 1999. Bd. 48. S. 350–382; *Sowiński P.* Komunistyczne święto: Obchody 1 maja w latach 1948–1954. Warszawa, 2000; *Sowiński P.* Gestaltung des historischen Gedächtnisses und Formung eines offiziellen Volkspolen-Bildes mittels organisierter Urlaubsreisen 1945–1989 // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. S. 163–171. О попытке историко-политического конструирования специфически морской исторической культуры в Польше в период между 1920 и 2000 годами см.: *Troebst S.* "Intermarium" und "Vermählung mit dem Meer": Kognitive Karten und Geschichtspolitik in Ostmitteleuropa // Geschichte und Gesellschaft. 2002. Bd. 28. S. 435–469, особенно S. 460–468.

32 См. серию «Vademekum», посвященную государствам Центральной и Восточной Европы и выпущенную Фондом изучения диктатуры СЕПГ. На сегодняшний день вышли в свет: Vademekum Zeitgeschichte Polen: Ein Leitfaden durch Archive, Forschungsinstitutionen, Bibliotheken, Gesellschaften, Museen und Gedenkstätten / Hrsg. von K. Ruchniewicz u.a. Berlin; Leipzig, 2004; Vademekum Contemporary History Romania: A Guide through Archives, Research Institutions, Libraries, Societies, Museums and Memorial Places / Hrsg. von S. Olaru, G. Herbstritt. Berlin; Bucharest, 2004. См. также: Ohne Erinnerung keine Zukunft: Zur Aufarbeitung von Vergangenheit in einigen europäischen Gesellschaften unserer Tage / Hrsg. von C. Burrichter, G. Schödl. Köln, 1992; Die wiedergefundene Erinnerung: Verdrängte Geschichte in Osteuropa / Hrsg. von A. Leo. Berlin, 1992; *Esbenshade R.S.* Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Postwar East-Central Europe // Representations. 1995. № 49 (Winter). P. 72–96; Bildersturm in Osteuropa: Die Denkmäler der kommunistischen Ära

im Umbruch: Eine Tagung des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS, des Instituts für Auslandsbeziehungen und der Senatsverwaltung Berlin in der Botschaft der Russischen Föderation in Berlin, 18–20 Februar 1993 / International Council on Monuments and Sites. München, 1995; *Geyer D.* Erblasten und Erinnerungen: Mittel- und Osteuropa fünfzig Jahre nach der deutschen Kapitulation // Osteuropa. 1995. Bd. 45. S. 395–409; Spuren des "Realsozialismus" in Böhmen und der Slowakei: Monumente — Museen — Gedenktage / Hrsg. von B. Unfried. Wien, 1996; Der Kampf um das Gedächtnis: Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa / Hrsg. von E. Brix, H. Stekl. Wien, 1997; *Gamboni D.* Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution. London, 1997; Denkmale und kulturelles Gedächtnis nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation: Dokumentation der internationalen Fachtagung vom 18 bis 22 November 1998 in Berlin / Akademie der Künste Berlin. Berlin, 1999; Umkämpfte Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich / Hrsg. von P. Bock, E. Wolfrum. Göttingen, 1999; Auf den Kehrichthaufen der Geschichte? Der Umgang mit der sozialistischen Vergangenheit / Hrsg. von I. de Keghel, R. Maier. Hannover, 1999; *Spinelli B.* Der Gebrauch der Erinnerung: Europa und das Erbe des Totalitarismus. München, 2002; *Csáky M.* Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität. Das Beispiel Zentraleuropa // Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten: Festschrift für Urs Altermatt / Hrsg. von C. Bosshart-Pfluger, J. Jung, F. Metzger. Frauenfeld u.a., 2002. S. 25–49; Transnationale Gedächtnisorte in Zentraleuropa / Hrsg. von J. le Rider, M. Csáky, M. Sommer. Wien, 2002; *Jaworski R.* Alte und neue Gedächtnisorte in Osteuropa nach dem Sturz des Kommunismus // Gedächtnisorte in Osteuropa: Vergangenheiten auf dem Prüfstand / Hrsg. von R. Jaworski, J. Kusber, L. Steindorff. Frankfurt a.M., 2003. S. 11–25; *Jaworski R., Kusber J., Steindorff L.* Umstrittene Gedächtnisorte in Ostmitteleuropa // Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur: Das 20 Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21 Jahrhunderts / Hrsg. von H. Uhl. Innsbruck, 2003. S. 181–195; Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe / Hrsg. von F. Pine, D. Kaneff, H. Haukanes. Münster, 2004; Totenkult und Erinnerungskultur in der west- und osteuropäischen Geschichte des 19 und 20 Jahrhunderts / Hrsg. von G. Gersmann, E. Wolfrum (http://www.zeitenblicke.historicum.net/2004/01; последнее посещение 21 января 2005 года); Umbruch in Osteuropa: Die nationale Wende und das kollektive Gedächtnis / Hrsg. von A. Corbea-Hoisie, R. Jaworski, M. Sommer. Innsbruck, 2004; Wann ziehen wir endlich den Schlußstrich? Von der Notwendigkeit öffentlicher Erinnerung in Deutschland, Polen und Tschechien / Hrsg. von W. Benz. Berlin, 2004; Erinnerungspolitik: Systemtransformation und Vergangenheitsmanagement im internationalen Vergleich / Hrsg. von J. Landkammer, W.C. Zimmerli, Th. Noetzel. München (в печати);

Höpken W. Labyrinthe der Erinnerung: Kulturelle Gedächtnisse auf dem Balkan. Münster: lit-Verlag, 2007; Diktatur — Krieg — Vertreibungen: Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945 / Hrsg. von Ch. Cornelissen, R. Holec, J. Pešek. Essen: Klartext Verlag, 2005; GegenErinnerung: Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozess Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas / Hrsg. von H. Altrichter. München: Oldenbourg, 2006. О музыке и ее месте в культуре воспоминания в Юго-Восточной Европе после 1989 года см.: Musik im Umbruch: Kulturelle Identität und gesellschaftlicher Wandel in Südosteuropa / Hrsg. von B.B. Reuer. München, 1999.

33 См.: *Brüggemann K.* Von der Renationalisierung zur Demontage nationaler Helden, oder: "Wie schreibt man estnische Geschichte?" // Osteuropa. 2001. Bd. 51. S. 810–819; *Onken E.-C.* Lettland: Wahrnehmung und Erinnerung: Der Zweite Weltkrieg in Lettland // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 671–686; *Kohrs M.* Litauen: Von der Opfer — zur Täterdebatte // Ibid. S. 693–711.

34 *Sundhaussen H.* Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten: Konstruktion, Dekonstruktion und Neukonstruktion von "Erinnerungen" und "Mythen" // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 1. S. 373–413; *Brkljačić M., Sundhaussen H.* Symbolwandel und symbolischer Wandel: Kroatiens "Erinnerungskulturen" // Staatssymbolik und Geschichtskultur im neuen Osteuropa / Hrsg. von W. Jilge, S. Troebst. Stuttgart, 2003. S. 933–948 (= Osteuropa. 2003. Bd. 53. № 7); *Rihtman-Auguštin D.* The Monument in the Main City Square: Constructing and Erasing Memory in Contemporary Croatia // Balkan Identities: Nation and Memory / Ed. by M. Todorova. London, 2004. P. 180–196.

35 *Tönsmeyer T.* Slowakei: Der Zweite Weltkrieg: Erfahrung und Erinnerung // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 799–812; *Lipták L.* Politische Veränderungen der Denkmäler und Denkmäler der politischen Veränderungen in der Slowakei // Spuren des "Realsozialismus". S. 151–187; *Mannová E.* Das kollektive Gedächtnis der Slowaken und die Reflexion der vergangenen Herrschaftsstrukturen // Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis / Hrsg. von J. Feichtinger, U. Prutsch, M. Csáky. Innsbruck u.a., 2003. S. 189–196.

36 *Kovács É.* "Das uns alle verzehrende historische Fieber" in Ungarn // Südosteuropa. 2002. Bd. 51. S. 388–411. См. также: *Machos C.* Wem gehört "1956"? Die Auseinandersetzung der Parteien im postsozialistischen Ungarn um Erbe und Erben der Revolution // Umkämpfte Vergangenheit. S. 114–142; *Machos C.* Mythen und Rituale des ungarischen Systemwechsels // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1992. Bd. 10. S. 210–237; *Boros G.* Gloria Victis: Wiedergutmachtung auf Ungarns öffentlichen Plätzen: Die Denkmäler der Revolution von 1956 // Denkmale und kulturelles Gedächtnis. S. 199–212; *Marosi E.* Sturz alter und Errichtung neuer Denkmäler in Ungarn 1989–1992 // Bildersturm in Osteuropa. S. 58–62. О специфике венгерской исторической культуры см.: *Klimó Á. von.* Nation, Konfession, Geschichtre: Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860–1948). München, 2003.

37 См. об этом: *Gluza Z.* Das Jahrhundert der Diktaturen dokumentieren: Das Zentrum KARTA // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. S. 75–81, а также: *Kaiserová K.* Memoiren — ein Beitrag zur Erinnerungskultur // Vertreibungen europäisch erinnern? Historische Erfahrungen — Vergangenheitspolitik — Zukunftskonzeptionen / Hrsg. von D. Bingen, W. Borodziej, S. Troebst. Wiesbaden, 2003. S. 242–247.

38 *Richardson T.* Disciplining the Past in Post-Soviet Ukraine: Memory and History in Schools and Families // Memory, Politics and Religion. P. 109–132; *Scherrer J.* Ukraine: Konkurrierende Erinnerungen // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 719–730; *Wanner C.* Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine. University Park, PA, 1998; *Jilge W.* Historical Memory and National Identity-Building in Ukraine since 1991 // European History: Challenge for a Common Future / Ed. by A. Pók, J. Rüsen, J. Scherrer. Hamburg, 2002. P. 111–134; *Kravchenko V.* Fighting the Shadow: the Soviet Past in the Historical Memory of Contemporary Ukrainian Society // Ab Imperio. 2004. № 5; *Kravchenko V.* Nationale Geschichtsbilder in ukrainischen Geschichtslehrbüchern. Am Beispiel der Darstellung der Kiever Rus' // Osteuropa. 2000. № 50. S. 1233–1253; *Šapoval J.* Eigene Überzeugung oder Import von außen? Krieg und Frieden mit der sozialistischen Vergangenheit in den aktuellen Schulbüchern der Ukraine // Auf den Kehrichthaufen der Geschichte? S. 151–160; *Krylač E., Kul'čickij S.* Die Diskussionen in der Ukraine über die Schulbücher zur vaterländischen Geschichte // Ibid. S. 161–170.

39 О Македонии см. исследование о мемориальном комплексе Мечкин Камен в Крушеве: *Brown K.* The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation. Princeton, Oxford, 2003; а также обзорную статью: *Troebst S.* Geschichtspolitik und historische "Meistererzählungen" in Makedonien vor und nach 1991 // Österreichische Osthefte. 2002. Bd. 44. № 1–2. S. 453–472.

40 См. об этом: *Schwarz K.-P.* In der schwarzen Zelle: Wie Rumänien der vielen Opfer der Securitate gedenkt // Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung. 2004. 29 August. № 35. S. 8; The Memorial of the Victims of Communism and of the Resistance, Sighet, Romania / Civic Academy Foundation. Bucureeti, s.d. О Румынии в целом см.: *Maner H.-Ch.* Die "andauernde Vergangenheit": Der Umgang mit dem Vermächtnis der kommunistischen Herrschaft in Rumänien (1990–1996) // Osteuropa. 1998. Bd. 48. S. 1024–1040; *Krauß J.* "Postkommunistischer Antikommunismus": Wahrnehmung und Darstellung rumänischer Zeitgeschichte // Im Dialog: Rumänische Kultur und Literatur / Hrsg. von M. Anghelescu, L. Schippel. Leipzig, 2000. S. 179–186; *Boia L.* Rumänien. Unterschiedliche Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg // Mythen

der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 541–561; *Boia L.* Geschichte und Mythos: Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft. Köln, 2003; *Heinen A.* Der Tod des Diktators und die Gegenwart der Vergangenheit: Rumänien, 1989–2002 // Zeitenblicke. 2004. Bd. 3. № 1 (http://zeitenblicke.historicum.net/2004/01/heinen/index.html; последнее посещение 21 января 2005 года).

41 Об амбивалентной белорусской культуре воспоминания см.: *Rentrop P.* [Belarus':] Arbeiten an der Erinnerung: Geschichte und kollektives Gedächtnis // Osteuropa. 2004. Bd. 54. S. 146–157; *Chiari B., Maier R.* Weißrußland: Volkskrieg und Heldenstädte: Zum Mythos des Großen Vaterländischen Krieges in Weißrußland // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 737–751; о молдавской: *Dumbrava V.* Die Rolle der Denkmäler in der MSSR/Republik Moldova bei der Identitätskonstruktion // Im Dialog: Rumänistik im deutschsprachigen Raum / Hrsg. von L. Schippel. Frankfurt a.M., 2004. S. 397–409; о приднестровской: *Troebst S.* "We Are Transnistrians!" Post-Soviet Identity Management in the Dniester Valley // Ab Imperio. 2003. № 4. С. 437–466; *Troebst S.* The "Transnistrian Moldovan Republic", 1990–2002: From Conflict-Driven State-Building to State-Driven Nation-Building // European Yearbook of Minority Issues. 2002/2003. № 2. P. 5–30.

42 О делении Востока Европы на «исторические регионы», такие как Юго-Восточная, Восточная Центральная, Северо-Восточная и собственно русско-восточнославянская Восточная Европа, см.: *Zernack K.* Osteuropa: Eine Einführung in seine Geschichte. München, 1977. S. 33–41; Geschichtsregionen: Concepts and Critique / Hrsg. S. Troebst. Milton Park, Abingdon, 2004 (= European Review of History/Revue européenne d'histoire. 2003. Vol. 10. № 2).

43 *Kalniete S.* Ar balles kurpēm Sibīrijas sniegos. Riga, 2001.

44 Цит. по: Leipzig liest: Das Lesefest zur Buchmesse. 2004. 25–28 März. Dokumentation: "Es darf keinen Unterschied geben" (http://www.mdr.de/leipzig-liest/1287299-hintergrund-1198467.html; последнее посещение 21 января 2005 года). Английский оригинал см.: *Kalniete S.* Old Europe, new Europe. Leipzig, 2004, 24 März (http://www.mdr.de/DL/1290734.pdf; последнее посещение 21 января 2005 года). См., кроме того: *Altenbockum J. von.* Der lange Schatten. Lettland und die "Gleichsetzung" von Stalinismus und Nationalsozialismus // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2004. April 3. № 80. S. 10.

45 В этом ответе она подчеркивала, что лишь пыталась «познакомиться с нашей подлинной историей. Мы ощущаем обязанность сказать правду». Цит. по: *Brodersen I., Dammann R.* Editorial: "Judenschmerz" // Kafka: Zeitschrift für Mitteleuropa. 2004. № 14. S. 7.

46 О польском Институте национальной памяти см.: *Sauerland K.* Folgen eines Verdachts. Polen diskutiert über das Institut für Nationales Gedenken // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2004. 2 Dezember. № 282. S. 37;

а также: http://www.ipn.gov.pl/; последнее посещение 21 января 2005 года. Кроме того, сочетание задач по исследованию и коммунистического периода, и Второй мировой войны характерно для основанного в 2003 году словацкого Института памяти нации (Ústav pamäti národa) в Братиславе. См. об этом: *Croitoru J.* Die flüsternde Agentin // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2004. 6 Dezember. № 285. S. 36; а также: http://www.upn.gov.sk; последнее посещение 21 января 2005 года. Иные задачи поставлены перед Управлением документации и расследования преступлений коммунизма (Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu), созданным при чешской полиции в Праге. См. об этом: http://www.mvcr.cz/policie/udv/deutsch/index.html; последнее посещение 21 января 2005 года.

47 См. об этом: *Holzer J.* Jalta // Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe / Hrsg. von E. Kobylińska, A. Lawaty, R. Stephan. München; Zürich, 1992. S. 401–406; *Troebst S.* Jalta als polnischer Erinnerungsort // Dialog: Deutsch-polnisches Magazin. 2003. № 62–63. S. 58–60. Обзор польских «мест памяти», с которыми после 1989 года связаны болезненные для нации ощущения, см. в работе: *Ruchniewicz K.* Die Kultur des Gedächtnisses in Polen, seine Erinnerungspolitik und die gemeinsame europäische Zukunft // Vertreibungen europäisch erinnern? S. 261–265; а также о современном взгляде поляков на Вторую мировую войну: *Kosmala B.* Polen: Lange Schatten der Erinnerung: Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 509–530; *Traba R.* Symbole pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków: Szkic do tematu // Przegląd Zachodni. 2000. № 294; *Borodziej W.* Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg — 50 Jahre später // Erinnern, vergessen, verdrängen: Polnische und deutsche Erfahrungen / Hrsg. von E. Kobylińska, A. Lawaty. Wiesbaden, 1998. S. 66–77.

48 *Kundera M.* Un occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe Centrale // Le Débat. 1983. 27 Novembre. P. 2–24. Нем. пер.: *Kundera M.* Un Occident kidnappé oder Die Tragödie Zentraleuropas // Kommune. 1984. Bd. 2. № 7 (Juli). S. 43–52.

49 См. об этом прежде всего: *Diner D.* Gedächtnis und Erkenntnis. Nationalismus und Stalinismus im Vergleich // Osteuropa. 2000. Bd. 50. S. 698–708, а также: *Kerski B.* Ungleiche Opfer // Kafka: Zeitschrift für Mitteleuropa. 2004. № 14. S. 34–43.

50 См.: *Diner D.* Schulddiskurse und andere Narrative: Epistemisches zum Holocaust // Diner D. Gedächtniszeiten: Über jüdische und andere Geschichte. München, 2003. S. 180–200; Verbrechen erinnern: Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord / Hrsg. von V. Knigge, N. Frei. München, 2002; "Historikerstreit": Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit des nationalsozialistischen Judenvernichtung. München; Zürich, 1987.

51 *Veil S.* Fondation pour la mémoire de Shoa: Rede vor dem Bundestag, Berlin, 2004, 27 Januar (http://www.bundestag.de/bic/presse/2004/pz_0401272; последнее посещение 21 января 2005 года).

52 *Sniegon T.* Their Genocide, or Ours? The Holocaust as a Litmus Test of Czech and Slovak Identities // Echoes of the Holocaust: Historical Cultures in Contemporary Europe / Ed. by K.-G. Karlsson, U. Zander. Stockholm, 2003. P. 177–200, здесь с. 192. См. об этом также: *Grohova J.* Czech Disinterest in the Holocaust // Transitions. 1999. Vol. 6. № 1 (January). P. 66–68; *Frankl M.* Alte Themen — neue Fragen? Besatzung, Widerstand, Holocaust und Zwangsaussiedlung der Deutschen im Spiegel der neuen tschechischen Geschichtslehrbücher // Wann ziehen wir endlich den Schlußstrich? S. 135–159; *Iggers W.* Tschechoslowakei/Tschechien: Das verlorene Paradies // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 773–792 (здесь с. 781–785); *Brenner Ch.* Vergangenheitspolitik und Vergangenheitsdiskurs in Tschechien 1989–1998 // Vergangenheitsbewältigung. S. 195–232; Spuren des "Realsozialismus"; Erinnerungskulturen.

53 *Vestermanis M.* Der Holocaust in Lettland. Zur "postkommunistischen" Aufarbeitung des Themas in Osteuropa // Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus / Hrsg. von Ina Lorenz, Arno Herzig. Hamburg, 1992.

54 См. апологетические рассуждения об этом: *Tzvetanov T.* Bulgarien: Meilensteine einer kontroversen Selbstfindung // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 1. S. 109–113; а также критические: *Troebst S.* Antisemitismus im "Land ohne Antisemitismus": Staat, Titularnation und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878–1993 // Juden und Antisemitismus im östlichen Europa / Hrsg. von M. Hausleitner, M. Katz. Wiesbaden, 1995. S. 109–125.

55 *Kovács É.* "Die nicht in Anspruch genommene Erfahrung": Zwei fehlende Sätze über die ungarische Shoah // Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20 Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21 Jahrhunderts / Hrsg. von H. Uhl. Innsbruck, 2003. S. 209–221. О роли, которую играет в этом уполномоченная венгерского правительства по вопросам новейшей истории и директор будапештского музея Дом террора Мария Шмидт, см.: *Seewann G., Kovács É.* Op. cit. S. 831.

56 См.: *Nižňanský E.* Der Holocaust in der slwoakischen Historiographie der neunziger Jahre // Bohemia. 2003. № 4. S. 370–388.

57 См. об этом: *Huener J.* Auschwitz, Poland and the Politics of Commemoration, 1945–1979. Athens, 2003; *Wóycicka Z.* Die Kanalisierung des Gedenkens: Die Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau in den Jahren 1945–1955 // Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. S. 181–192; *Grosfeld J.* Das Verhältnis der polnischen Bevölkerung zu Shoah und Judentum nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems // Erinnerungskulturen im Dialog: Europäische Perspektiven auf die NS-Vergangenheit / Hrsg. von C. Lenz, J. Schmidt, O. von Wrochem. Hamburg, 2002; *Kucia M.* Auschwitz in der öffentlichen Meinung Polens // Jahrbuch für Antisemitismusforschung. 2002. Bd. 11. S. 198 и след.; *Steinlauf M.C.* Bondage to the Dead: Poland and the Memory of the Holocaust. N.Y., 1997; *Gebert K.* Die Dialektik der Erinnerung. Holocaust-Denkmäler in Warschau // Mahnmale des Holocaust: Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens / Hrsg. von J.E. Young. München, 1994. S. 97–106; *Spielmann J.* In Oświęcim wird um Auschwitz gestritten: Topographie der Erinnerung // Ibid. S. 147–152; а также посвященные Польше статьи Эдмунда Дмитрува и Адама Кшеминьского в сб.: Verbrechen erinnern. S. 176–184, 262–271.

58 *Bredekamp H.* Bildakte als Zeugnis und Urteil // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 1. S. 29–66 (здесь с. 37). См. также: Mahnmale des Holocaust.

59 Например: *Schmale W.* Geschichte Europas. Wien; Köln; Weimar, 2001. S. 285.

60 *Maier Ch.S.* Heisses und kaltes Gedächtnis: Zur politischen Halbwertzeit des faschistischen und kommunistischen Gedächtnisses // Transit: Europäische Revue. 2001/2002. Bd. 22 (Winter). S. 153–165.

61 Ibid. S. 160–161.

62 Ibid. S. 161–162.

63 Ibid. S. 162–163.

64 *Scherrer J.* Op. cit. S. 728.

65 *Richardson T.* Op. cit. P. 118.

66 Об украинском месте памяти «Голодомор» — советском геноциде посредством голода в 1932–1933 годах см.: *Öhman J.* From Famine to Forgotten Holocaust: The 1932–1933 Famine in Ukrainian History // Echoes of the Holocaust: Historical Cultures in Contemporary Europe / Ed. by K.-G. Karlsson, U. Zander. Stockholm, 2003. P. 223–253; *Касьянов Г.* Разрытая могила: голод 1932–1933 годов в украинской историографии, политике и массовом сознании // Ab Imperio. 2004. № 3. С. 237–269; *Šapoval J.* Lügen und Schweigen: Die unterdrückte Erinnerung an den Holodomor // Vernichtung durch Hunger: Der Holodomor in der Ukraine und der UdSSR / Hrsg. von R.A. Mark, G. Simon. Berlin, 2004 (= Osteuropa. 2004. Bd. 54. № 12). S. 131–145; *Jilge W.* Holodmor und Nation: Der Hunger im ukrainischen Geschichtsbild // Ibid. S. 147–163.

67 *Иванова Е.* Конструирование коллективной памяти о Холокосте в Украине // Ab Imperio. 2004. № 2. С. 369–392.

68 *Richardson T.* Op. cit. P. 122. О советизации украинской культуры см. воспоминания: *Екельчик С.* Украинская историческая память и советский канон: как определялось национальное наследие Украины в сталинскую эпоху // Ab Imperio. 2004. № 2. С. 77–124.

69 См. об этом: *Jilge W.* Kulturpolitik als Geschichtspolitik: Der "Platz der Unabhängigkeit" in Kiev // Osteuropa. 2003. Bd. 53. S. 33–57; *Scherrer J.* Ukraine. Konkurrierende Erinnerungen // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2.

S. 721–722; а также: Divided Historical Cultures? World War Two and Historical Memory in Eastern Europe / Ed. by W. Jilge, S. Troebst. Wiesbaden, 2005 (=Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2005. Bd. 53. № 2).

70 См. об этом: *Cohen S.J.* Politics without a Past: The Absence of History in Postcommunist Nationalism. Durham; London, 1999; *Niedermüller P.* Zeit, Geschichte, Vergangenheit: Zur kulturellen Logik des Nationalismus im Post-Sozialismus // Historische Anthropologie. 1997. № 5. S. 245–257.

71 3 марта 1878 года российский император продиктовал проигравшему войну султану Османской империи условия предварительного мирного договора, заключенного в Сан-Стефано (сегодня пригород Стамбула). Османская империя лишалась своих балканских владений и соглашалась на создание независимого болгарского государства. Оно должно было включать в себя, наряду с территорией сегодняшней Болгарии, также области, которые в 1990 году, на момент принятия закона, принадлежали Румынии, Турции, Греции, Албании и Югославии (а сегодня — ее государствам-преемникам Сербии, Черногории и Македонии). Потом, как известно, на Берлинском конгрессе летом 1878 года этот «великоболгарский» проект был пересмотрен. Тем не менее возвращение к 3 марта как национальному празднику оживило связь между новой, идущей по пути к демократии Болгарией 90-х годов XX века и химерой «сан-стефанской Болгарии». Это оскорбляло все соседние государства, однако оба политических лагеря внутри Болгарии единодушно пошли на такой внешнеполитический скандал. См.: *Troebst S.* “Fluchtpunkt San Stefano”: Nationalismus in Bulgarien // Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. 1990. № 37. S. 405–414. См. также: *Weber C.* Auf der Suche nach der Nation. Erinnerungskultur in Bulgarien von 1878–1944. Münster; Berlin, 2006.

72 *Todorova M.* The Mausoleum of Georgi Dimitrov as lieu de mémoire // Journal of Modern History, (June 2006). P. 377–411. См. также: *Voukov N.* Monuments beyond the Representations of Power: Monuments of the Socialist Past in Post-1989 Bulgaria // Neue Staaten — neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918 / Hrsg. von A. Bartetzky, M. Dmitrieva, S. Troebst. Köln; Weimar, 2005. S. 211–219.

73 *Lewytzkyj B.* “Sovetskij narod”, “Das Sowjetvolk”: Nationalitätenpolitik als Instrument des Sowjetimperialismus. Hamburg, 1983.

74 См. об этом: *Langenohl A.* Op. cit. S. 97–98.

75 Stalingrad erinnern: Stalingrad im deutschen und im russischen Gedächtnis / Hrsg. P. Jahn. Berlin, 2003; *Arnold S.R.* Stalingrad im sowjetischen Gedächtnis: Kriegserinnerung und Geschichtsbild im totalitären Staat. Bochum, 1998; *Arnold S.R.* “Das Beispiel der Heldenstadt wird ewig die Herzen der Völker erfüllen!” Gedanken zum sowjetischen Totenkult am Beispiel des Gedenkkomplexes in Volgograd // Der Politische Totenkult: Kriegedenkmäler in der

Moderne / Hrsg. von R. Koselleck, M. Jeismann. München, 1994. S. 351–373; *Kämpfer F.* Vom Massengrab zum Heroenhügel: Akkulturationsfunktionen sowjetischer Kriegsdenkmäler // Ibid. S. 333–334. О другом советском мемориально-монументальном жанре см.: *Turkina O.* Das Innen und das Außen: Raumfahrtdenkmäler und Rekonstruktion des kulturellen Gedächtnisses in der postsowjetischen Gesellschaft // Denkmale und kulturelles Gedächtnis. S. 125–136; сравнение культур воспоминания Российской Федерации и ФРГ см.: *Эткинд А.* Время сравнивать камни: Постреволюционная культура политической скорби в современной России // Ab Imperio. 2004. № 2. С. 33–76.

76 *Langenohl A.* Op. cit. S. 98.

77 *Scherrer J.* Sowjetunion/Rußland: Siegesmythos versus Vergangenheitsaufarbeitung // Mythen der Nationen. 1945. Bd. 2. S. 619–657, здесь с. 622. См. также о новом парке Победы на Поклонной горе в Москве: *Schleifman N.* Moscow’s Victory Park: A Monumental Change // History and Memory. 2001. Vol. 13. № 2. P. 5–33; Moskau: Menschen, Mythen, Orte / Hrsg. von M. Rüthers, C. Scheide. Köln, 2003. S. 183–185. См. также: *Scherrer J.* “Sehnsucht nach Geschichte”: Der Umgang mit der Vergangenheit im postsowjetischen Rußland // Die Nation schreiben: Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich / Hrsg. von Ch. Conrad, S. Conrad. Göttingen, 2002. S. 165–206; *Scherrer J.* Ideologie, Identität und Erinnerung: Eine neue Russische Idee für Rußland? // Osteuropa. 2004. Bd. 54; *Шейде К.* Воспоминания о войне в Москве // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии: Сб. статей / Ред. И. Нарский, Ю. Хмелевская, О. Нагорная, О. Никонова. Челябинск, 2004. С. 507–518; *Шайде К.* Коллективные и индивидуальные модели памяти о «Великой Отечественной войне» (1941–1945) // Ab Imperio. 2004. № 3. С. 211–236; The Russian Idea: In Search of a New Identity / Ed. by W. Hellemen. Bloomington, 2004; *Schorkowitz D.* Geschichtspolitik, Erinnerungskultur und Historiographie in Rußland // Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas: Themen und Methoden // Virtuelle Fachbibliothek Osteuropa (ViFaOst) (http://www.vifaost.de/w/pdf/schorkowitz-geschichtspolitik.pdf; последнее посещение 21 января 2005 года); *Reuter J.* Aktuelle Denkmale in Moskau und St. Petersburg: Suche nach nationalen Leitbildern // Denkmale und kulturelles Gedächtnis. S. 213–226; *Langenohl A.* Op. cit.; *Idem.* Patrioten, Verräter, genetisches Gedächtnis: Der Große Vaterländische Krieg in der politischen Deutungskultur Rußlands // Sprünge, Brüche, Brücken: Debatten zur politischen Kultur in Rußland aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft, Kultursoziologie und Politikwissenschaft: Beiträge einer internationalen und interdisziplinären Tagung / Hrsg. von M. Ritter, B. Wattendorf. Berlin, 2002; *Fein E.* Geschichtspolitik in Rußland: Chancen und Schwierigkeiten einer demokratisierenden Aufarbeitung der sowjetischen Vergangenheit am Beispiel

der Tätigkeit der Gesellschaft Memorial. Münster; Hamburg, 2000; *Ignatov A.* Vergangenheitsaufarbeitung in der Russischen Föderation. Köln, 1997 (= Berichte des Bundesinstituts für internationale und ostwissenschaftliche Studien, 42); *Жесса-Анштет Э.* Память: вечная или «куриная»? Мемориальная логика в постсоветской России // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 519–538; *Sunder-Plaßmann A.* Rettung oder Massenmord? Die Repressionen der Stalin-Era in der öffentlichen Diskussion seit dem Beginn der Perestrojka. Hamburg, 2000; *Sperling W.* "Erinnerungsorte" in Werbung und Marketing: Ein Spiegelbild der Erinnerungskultur im gegenwärtigen Rußland? // Osteuropa. 2001. Bd. 51. S. 1321–1341. Подробный анализ отображения советского периода отечественной истории в российских школьных учебниках см. в статьях Н. Наумова, Г. Гусейнова, А. Голубева, В. Каплан, И. Хромовой и М. Хлопонина в сборнике: Auf den Kehrichthaufen der Geschichte? S. 63–150.

78 *Tumarkin N.* The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia. N.Y., 1994. P. 155.

79 *Langenohl A.* Erinnerung und Modernisierung. S. 155–187; *Scherrer J.* Sowjetunion/Rußland: Siegesmythos. S. 655.

80 *Diner D.* Op. cit. S. 700.

81 О «Мемориале» и «Памяти» см.: *Fein E.* Op. cit.; *Smith K.E.* Remembering Stalin's Victims: Popular Memory and the End of the USSR. Ithaca, 1996; *Merridale C.* Night of Stone: Death and Memory in Russia. London, 2000; *Paillard D.* Memorial und Pamiat — Zwei Gesichter der Erinnerung // Die wiedergefundene Erinnerung. S. 195–211.

82 *Troebst S.* Staatlichkeitskult im Pseudo-Staat: Identitätsmanagement in Transnistrien // Osteuropa. 2003. Bd. 53. S. 963–983.

83 Здесь следует назвать, например, Парк статуй (Szoborpark) на окраине Будапешта, в рекламе которого посетителю обещают «гигантские памятники коммунистической диктатуры»; в парке имеется также магазин сувениров под названием Red Star Store (http://www.szoborpark.hu; последнее посещение 21 января 2005 года). Можно упомянуть и Музей советских скульптур (Sovietinių skulptūrų muziejus Grūto parkas) в городе Грута неподалеку от Друскининкая (Литва) (http://www1.omnitel.net/grutas/; последнее посещение 21 января 2005 года). О проекте Lenin on Tour см. также: *Herz R.* Lenin on Tour. 10th September — 6th October. München, 2004 (http://www.lenin-on-tour.com; последнее посещение 21 января 2005 года).

84 *Verdery K.* The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change. N.Y., 1999 (цитата — с. xiii). См. также: *Naumescu V.* Burying Two Bishops: Legitimating the Church through the Politics of the Past in Romania // Memory, Politics and Religion. P. 137–156; *Benziger K.P.* The Funeral of Imre Nagy: Contested History and the Power of Memory Culture // History and Memory. 2000. № 12. Vol. 2. P. 142–163.

85 См. об этом: *Lottes G.* Europäische Erinnerung und europäische Erinnerungsorte? // Jahrbuch für europäische Geschichte. 2002. Bd. 3. S. 81–92; *Corni G.* Umstrittene lieux de mémoire in Europa im 20 Jahrhundert // Ibid. S. 93–100.

86 Решение сейма Республики Польши от 27 ноября 2003 года об основании Центра памяти народов Европы под эгидой Совета Европы. См. о более ранней польской инициативе: *Gluza Z.* Dokumentationszentrum der Vertreibungen im Europa des 20 Jahrhunderts // KARTA: Zeitzeugnisse aus Ostmitteleuropa: Historische Zeitschrift. 2002. Bd. 3. S. 1–3.

87 Establishment of the Centre for European Nations' Remembrance under the auspices of the Council of Europe. Revised memorandum. Parliamentary Assembly of the Council of Europe. Committee on Migration, Refugees and Populations. Rapporteur Mr Mats Einarsson, Sweden, Group of the Unified European Left (AS/Mig [2004] 18 rev. 3 30 September, 2004 Or. Eng.).

88 Programme. Seminar on the Establishment of the Centre for European Nations' Remembrance under the auspices of the Council of Europe followed by a visit to the International Red Cross and Red Crescent Museum [4 November, 2004]. Parliamentary Assembly of the Council of Europe. Committee on Migration, Refugees and Populations. (AS/Mig [2004] 25 rev. 4. 2 November, 2004).

89 О предыстории вопроса см.: *Bingen D., Troebst S., Borodziej W.* Erklärung zum internationalen wissenschaftlichen Kolloquium "Ein europäisches Zentrum gegen Vertreibungen: Historische Erfahrungen — Erinnerungspolitik — Zukunftskonzeptionen", Darmstadt, 7. Dezember, 2002 // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 2003. Bd. 51. S. 102–104; *Meckel M.* Gemeinsame Erinnerung als Schritt in die Zukunft. Für ein Europäisches Zentrum gegen Vertreibungen, Zwangsaussiedlungen und Deportationen — Geschichte in Europa gemeinsam aufarbeiten, Juli, 2003 (http://www.markusmeckel.de/pdf2/zentrum-vertreibung/aufruf-europaeisches-zentrum-gegen-vertreibungen.pdf; последнее посещение 21 января 2005 года); *Erklärung B.* Europäisches Netzwerk Zwangsmigrationen und Vertreibungen im 20 Jahrhundert. März, 2004 (http://library.fes.de/history/boll-eu-netzwerk-bonner.pdf; последнее посещение 21 января 2005 года).

90 См. об этом прежде всего сборник докладов конференции: Vertreibungen europäisch erinnern?; а также: Flucht und Vertreibung in europäischer Perspektive / Hrsg. von J. Danyel, P. Ther (= Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 2003. Bd. 51. № 1); Pamięć wypędzonych: Grass, Beneš i środkowoeuropejskie rozrachunki: Antologia tekstów polskich, niemieckich i czeskich / Hrsg. von P. Buras, P.M. Majewski. Warszawa, 2003; а также: *Troebst S.* Unterwegs in Europa: Wissenschaftler plädieren dafür, die Vertreibung europäisch zu erforschen und zu erinnern // Freitag. 2004. 30 Januar. № 6. S. 15; *Troebst S.* Geschichte als politisiertes Szientifikum: Ein europäisches

Netzwerk zur Erforschung ethnopolitisch motivierter Zwangsmigration // Geschichte als Politikum: Ein europäisches Netzwerk gegen Vertreibungen / Hrsg. von F. Boll, B. Faulenbach. Bonn, 2004.

91 Erklärung von Bundespräsident Johannes Rau und dem Präsident der Republik Polen, Aleksander Kwaśniewski, Danzig, 29 Oktober, 2003 (http://195.43.53.184/dokumente/,-93344/Rede/dokument.htm; последнее посещение 21 января 2005 года).

92 *Dietrich S.* Verfrühte Europäisierung. Die Auseinandersetzung um ein Zentrum gegen Vertreibungen geht weiter // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2003. 16 Juli. № 162. S. 10.

93 *Weiss Ch.* Niemand will vergessen: Aber nur ein Netz von Geschichtswerkstätten in ganz Europa dient der historischen Aufklärung // Die Zeit. 2003. 1 Oktober. № 41. S. 46; *Weiss Ch.* Europa als kultureller Raum: Kulturpolitische Perspektiven der EU-Osterweiterung // Osteuropa. 2003. Bd. 53. S. 1603.

94 Presseerklärung № 199 der Bundesbeauftragten für Kultur und Medien vom 23 April 2004: "Konferenz zum Thema Vertreibung in Warschau: Kulturstaatsministerin Weiss zieht positive Bilanz" (http://www.bundeskanzler.de/Pressemitteilungen-.7916.641242/a.htm?printView=y; последнее посещение 21 января 2005 года). См. также: *Zachowicz P.* Opowiedzieć Europejczykom historię: Sześć państw jednym głosem o wypędzeniach // Rzeczpospolita. 2004. 23 April. № 96. S. A7; *Gnauck G.* Schwierige Debatte über Vertreibungen: Fünf Länder wollen den Austausch vertiefen // Die Welt. 2004. 23 April. S. 28; *Ludwig M.* Schön reden: Korrekte Minister: Warschauer "Initiative gegen Vertreibungen" // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2004. 24 April. № 96. S. 36.

95 Interview mit Kulturstaatsministerin Christina Weiss // Die tageszeitung. 2004. 4 Mai (http://www.bundeskanzler.de/Interviews-.7911.647138/a.htm; последнее посещение 21 января 2005 года).

96 Entwurf einer Erklärung über die Gründung des Europäischen Netzwerks Erinnerung und Solidarität: Expertentreffen im Internationalen Kulturzentrum Krakau, 22 November 2004.

Игорь Мартынюк

Потускневшее «золото» русского зарубежья: опыт критического очерка новейшей историографии межвоенной европейской эмиграции

12 февраля 1945 года представители делегации русских эмигрантов во главе с бывшим послом России во Франции, одним из лидеров кадетской партии Василием Маклаковым, публично подняв бокал за здоровье Сталина во время посещения советского посольства в Париже, совершили поступок, шокировавший русскую эмиграцию, пережившую военное лихолетье. В декабре этого же года в девяти товарных вагонах вывозятся в Москву из Праги под присмотром советских военных архивариусов более 600 коробок с документами из фондов расформированного Русского заграничного исторического архива и Архива донского казачества. Оба события, конечно, внешне никак не связаны, но внутренняя их связь предельно символична: первое знаменовало конец эмиграции как политического сообщества в рассеянии, второе — фактический конец его истории, с конфискацией исторического имущества в пользу исконной «хозяйки» наследия дореволюционной России, триумфально покончившей, хотя бы так, на символическом уровне, с проблемой своего культурно-психологического постреволюционного «раздвоения».

В последовавшие несколько десятилетий «Россия № 2» существовала уже как миф на страницах мемуаров, исторических работ, создававшихся на Западе потомками эмигрантов первой волны или немногочисленными ее представителями. Иногда о ней вспоминали в Европе и Америке, принимая новые волны мигрантов. В России же вывезенные архивные коробки по-настоящему стали изучать только после смерти самой хозяйки-империи. Оговоримся сразу, что в фокусе данного очерка — история изучения и мифологизации преимущественно русской эмиграции[1].

Новейшую историографию русского зарубежья можно назвать постраевской, т.е. появившейся вне непосредственного мощнейшего влияния работы Марка Раева о культуре русского зарубежья[2]. Посмотрим, что было характерно для литературно-историографического бума последних десятилетий, отдавая себе отчет в сложности поставленной задачи: в одном очерке невозможно исчерпывающе представить как новейшую западную, так и российскую историографию эмиграции. Для начала определим задачи, которые стояли перед исследователями накануне историографического бума последних десятилетий[3], и проследим, насколько современные исследовательские направления смогли приблизиться к их решению. В качестве преамбулы — несколько слов об источниковедении...

В начале было... дело, фонд и опись

Растущий с каждым годом корпус работ по истории российского зарубежья неизбежно повлек за собой столь же стремительное расширение источниковедческой базы, придав импульс не только работе по выявлению новых исторических источников, но и по систематизированию и описанию уже накопленного материала, имеющегося в российских федеральных архивах. Зарубежная россика превратилась в перспективное самостоятельное направление архивоведения. Освоение культуры и истории «России №2» материализовалось в десятках монографий и справочных пособий, тысячах страниц новоприобретенных документов из личных фондов и эмигрантских организаций[4]. Академическое поле историографической индустрии формировалось несколькими мощными центрами Российской академии наук: Институтами российской и всеобщей истории, Институтом славяноведения и балканистики, научно-исследовательскими группами сразу нескольких отделений ИНИОН, Институтом культурологии Министерства культуры, Центром архивных исследований Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета и даже Институтом русского зарубежья при Академии естественных наук. Список задействованных государственных учреждений бесконечен и представляет интерес сам по себе. Впрочем, государственная монополия на историческое наследие была серьезно подорвана сформировавшейся в середине 1990-х годов группой конкурирующих общественных независимых организаций, таких как Архив-библиотека Русского фонда культуры, солженицынская Библиотека-фонд «Русское зарубежье», Научно-исследовательский центр «Архив-РОА», научный центр «Мемориала» и др., деятельность которых была всецело сфокусирована на комплектовании, хранении и пропаганде материалов зарубежной России.

Вероятно, подключение именно этого нового сектора стимулировало библиографическую и архивоведческую работу, несколько запаздывавшую после появления многочисленных перепечаток литературных работ, пробных антологий философской мысли эмигрантов и монографических исследований[5]. Первые библиографические указатели эмигрантской периодики появляются в начале 90-х[6], чуть позже выходят путеводители по соответствующим архивным фондам[7]. Наконец, в 1997–1999 годах увидели свет сразу три основополагающих издания: путеводитель, составленный архивистом-зарубежником Андреем Поповым; биографический справочник, содержащий около 400 статей, — «Русское зарубежье: „Золотая книга“ эмиграции»; и путеводитель по фондам Русского исторического архива в Праге[8]. Исчерпав вскоре библиографический потенциал центральных фондов, архивисты обращаются к поиску и описанию (точнее, популяризации для русскоязычной научной аудитории) материалов, хранящихся в депозитариях Соединенных Штатов — Гуверовском и Бахметевском архивах.

С середины 1990-х по настоящее время было реализовано несколько проектов «тотальной» истории по воссозданию детальной хроники научной и культурной жизни предвоенной эмиграции в двух европейских странах — Германии и Франции. С 1994 года в нескольких номерах «Российского литературоведческого журнала» печатается «Хроника литературной жизни русского зарубежья», охватывающая 1924–1933 годы[9]. В 1997–1998 годах аналогичный, но еще более амбициозный проект завершается публикацией четырех томов хроники жизни эмиграции во Франции с 1920 по 1940 год[10].

К этому же жанру принадлежит еще одно издание — «Историческая наука российской эмиграции, 1920–1930-е годы: Хроника»[11].

В него вошли данные из эмигрантских газетных публикаций, «Записок русского исторического общества» в Праге, Русского научного института в Белграде. Авторы компиляции сосредоточились на тематике и периодичности выступлений ученых-эмигрантов, относящихся не только к истории, но и к политике (учитывающих их потенциальную аудиторию). В качестве долгосрочного проекта литературоведческим сектором ИНИОН РАН с 1997 года издается «Литературная энциклопедия Русского зарубежья: Писатели Русского зарубежья», насчитывающая к настоящему времени уже четыре тома. В западной историографии подобная энциклопедическая работа началась давно[12] и все еще продолжается, правда, инициатива практически полностью перехвачена российской стороной[13].

Нынешние российские историки могут использовать опыт своих зарубежных коллег не только применительно к систематизации письменных источников, но и к работе в жанре устной истории. В 1990 году Майкл Гленни и Норманн Стоун ввели в оборот три типа потенциальных источников: записанные в Англии, Франции, Израиле, Швейцарии и Соединенных Штатах интервью с эмигрантами (только одна треть из 160 включена в их книгу), неопубликованные письменные воспоминания из личных фондов и статьи, печатавшиеся в малоизвестных изданиях[14]. Эти материалы, особенно интервью, имеют большой хронологический и тематический охват — от эпохи расцвета думской демократии до времени третьей волны эмиграции, включая «травелоги», описания бегства в Европу, эмигрантского быта беженцев в 1922–1945 годах и др.

Как в современной российской, так и в западной историографии межвоенной эмиграции в качестве особого жанра можно выделить тематические сборники статей. Универсализм одного из первых таких сборников — «Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940», похоже, стал образцом для последующих публикаций, структурно очень схожих: «Культура российского зарубежья» (1995) и «Россия в изгнании: судьбы российских эмигрантов за рубежом» (1999)[15]. Материалы в них сконцентрированы вокруг нескольких взаимосвязанных тем: определение эмиграции; дебаты о ее культурной миссии / ее фиктивности; социальный статус эмигрантов в странах-реципиентах; жизнь в культурных центрах Европы; обширное идейное наследие, как философское, так

и военно-политическое; биографии историков; деятельность научных центров и академических групп русского рассеяния. Среди аналогичных западных изданий отметим книгу под редакцией немецкого историка Карла Шлегеля «Великий Исход: русская эмиграция и ее центры, 1917–1941»[16]. К сожалению, этим сборникам присущи недостатки всех сборников — «братских могил», лишенных какой-либо концептуализации, что свидетельствует о назревании кризиса академического перепроизводства. Ценность подобных работ, пожалуй, заключается не столько в представленных в них результатах исследований, сколько в том, что они позволяют представить, как много исследователей вовлечено в изучение тех или иных аспектов истории эмиграции[17].

Более подробные представления и характеристики документальных коллекций, впервые вводящихся в научный оборот и представляющих интерес для исследователей культуры, литературы и истории российского зарубежья, удобнее включать в специальные обзоры основных научных направлений новейшей историографии эмиграции[18]. Одна из удачных недавних публикаций подобного рода — многотомный альманах «Диаспора: Новые материалы»[19].

В России серьезных попыток осмысления и анализа накопленного за последнее десятилетие историографического опыта пока еще нет[20], а первые историографические очерки, как правило, описательны: читателю самому приходится «картографировать» перспективные направления (и их дробление) в исследованиях, как и прогнозировать возможные этапы их последующего развития[21].

Утром — подданные империи, вечером — диаспора

Как предмет исследования, зарубежная Россия, «обживаемая» историками постсоветского периода, парадоксальным образом изменила свой статус: она представляет тем больший интерес, чем меньше она становится по своей сути собственно «зарубежной». Академическая индустрия начинает делать свои первые обороты именно в начале 1990-х годов, когда «зарубежная Россия» задним числом объединяется с культурным пространством Российской империи. Далее воображаемая грань между рассеянием

и метрополией катастрофически быстро размывается контекстуально: большая часть сказанного и написанного о превратностях психологической адаптации эмигрантов, угрозе ассимиляции и потере идентичности обращена не только и не столько к этой уже почившей мифической Атлантиде, сколько к реалиям катастрофы современной России, потерявшей в несколько дней империю и получившей в качестве нежданного наследства сотни тысяч сограждан-россиян в ближнем зарубежье. В результате метаморфоз ельцинской «Веймарской России» сама метрополия превращается в новую «Россию в изгнании»: научная интеллигенция ощущает не только его «горький привкус», но и, по сути, оказывается в том же положении, что и соотечественники в ближнем зарубежье, со всеми присущими эмиграции атрибутами: вживанием в изменившуюся среду и поиском новых форм собственной индивидуализации в ней, с новыми правилами игры в профессии, законодательстве, с потерей прежнего социального статуса и др. Именно при таких обстоятельствах и легитимизируется одно из наиболее обширных исследовательских течений в истории русского зарубежья, связанное с изучением процесса адаптации и аккультурации эмиграции, что в идеале должно рассматриваться как часть общей, более широкой проблемы миграций современности.

Эта проблематика, с недавних пор расширившая источниковую базу (после открытия архивов)[22], объединяет сразу несколько аспектов: правовой, социальный и психологический. Современная российская историография уже имела традицию обращения к подобной тематике, правда, предметом исследования были процессы реэмиграции и миграции XIX и начала XX века, а также эмиграция из стран Америки в Россию. Книга М. Раева помогла историкам перевести фокус на межвоенную эмиграцию как малоисследованное социальное явление. Послереволюционный исход в страны Европы и Азии поражал не только масштабностью, но и фактической полнотой социальной структуры эмиграции, практически аналогичной существовавшей в имперской России[23]. Более того, послереволюционный исход совместил в себе сразу несколько разнокачественных миграционных потоков, разделить которые не всегда легко, даже если иметь в виду преобладание интеллектуального и военного компонентов в этой волне эмиграции. Проблемы правового статуса в принимающих странах подчас подчеркивали противоречия эмигрантских самооценок, одновременно совершенно лишая актуальности прежний социальный статус эмигрантов. А.Б. Ручкин в своей работе «Российское зарубежье 1920-х годов» показывает, как бытовые проблемы, возникшие с увеличением потока эмигрантов и его социальной диверсификацией, превращались в политические, требующие, во-первых, придания мигрировавшей массе определенного правового статуса, во-вторых — оказания ей институциональной поддержки. Примечательно, что эмиграция не принимает внешнюю оценку своего положения как бедствия, а стремится стать посредником между «страной-реципиентом» и «страной-донором». «Это противоречие между самооценкой и политическими реалиями, — считает А. Ручкин, — обусловило особенное, двойственное положение русской эмигрантской интеллигенции, поставившей целью объяснить Западу смысл революционных событий и гражданского противостояния... и идентифицировать русскую эмиграцию как особую категорию международного правопорядка»[24]. Проблема правовая, несомненно, перетекала в проблему выбора стратегии: сохранение потенциала эмиграции или безоговорочная ассимиляция/репатриация. По мнению историка, именно благодаря политическому давлению эмигрантов Лигой наций в 1921 году была найдена формулировка «беженской проблемы» и положено начало юридического признания зарубежной России. Двойственность выбора (адаптация — реэмиграция) зависела теперь не только от позиции самих изгнанников, но и от типа иммиграционной стратегии, которая была принята в том или ином государстве Европы. В этой же работе А. Ручкин описывает наиболее яркий образец государственной «адаптационной политики без ассимиляции» — «русскую акцию» чехословацких властей.

Ряд исследователей указывает на недостатки раевской интерпретации социальной истории зарубежья, подчеркивающей, как известно, гипертрофированный изоляционизм, ставший следствием главной задачи русских в рассеянии — сохранения национальной культуры. Они считают, что обозначенная выше композиционная пара (ассимиляция-репатриация) может иметь промежуточный вариант, и это, как правило, и было нормой. В данном случае важен «фактор адаптационно-ассимиляционного воздействия, оказываемого государством-реципиентом»[25], равно как

и фактор его культурной среды. По мнению Г.Я. Тарле, «сохранение национальных черт не может противопоставляться процессу интеграции в новое общество»[26]. В среде межвоенной эмиграции преобладала смесь старых традиций и нового образа жизни, однако, действительно, однозначного отказа от всего, что относилось к традициям, не было, поскольку оставалась возможность репатриации или повторной эмиграции в другие страны. В Германии, к примеру, власти отказались от прямого ассимиляционного давления на беженцев, в качестве агента социализации и аккультурации действовала сама культурная среда. А. Синдеев приводит пример осуществления этой стратегии на практике — русско-немецкое масонство как форма адаптации. Он предлагает даже ввести в оборот термин «миграционный тип страны», обозначающий «исторически сложившуюся систему миграционных потоков, детерминированных политическим, социальным, экономическим, демографическим и национально-культурным развитием страны, обусловленные этим развитием формы миграций... вопросы адаптации и ассимиляции, весь комплекс отношения к чужакам»[27].

В собственно ассимиляционных процессах, более длительных, чем процессы адаптации, роль государственного регулирования была не менее значительна, чем сопряженное с языковым барьером и прочими факторами личное желание или нежелание идейного эмигранта растворяться в инокультурной среде. Ю. Бойко использует как аргумент статистику смешанных браков и получения гражданства и их зависимость от изменений в законодательстве и делает вывод об успешности не только адаптации, но и долгосрочной ассимиляции русских во Франции в 1920–1930-х годах, особенно после упрощения процедуры натурализации. Таким образом, он оспаривает утверждение М. Раева о замкнутости русского рабочего сообщества во Франции[28]. Впрочем, для разных социальных групп в разное время ситуация складывалась по-разному. В студенческой среде на первых порах было заметно противодействие ассимиляции и негативным эффектам обособления, свойственным политизации. Оно приобретало различные формы социальной организации (профессиональные сообщества, участие в экуменическом движении), затем последовал его спад, а с появлением младшего поколения произошло сползание молодежного движения к банальному скаутингу[29]. Военная эмиграция, в силу

особенностей психологии и профессиональной подготовки, выказывала наибольшее сопротивление тенденциям аккультурации, противопоставляя им централизацию с постоянной оглядкой на оставленную родину. Многочисленные военные эмигрантские организации тяготели друг к другу, несмотря на идеологические расхождения. Антиассимиляторские настроения поддерживались и руководством РОВСа, отрицательно относившимся к возможности принятия военными беженцами иностранного гражданства[30]. Немаловажную роль в этих процессах сыграли внутригрупповые факторы адаптации, в первую очередь необходимость самоорганизации (in-group policies) для отстаивания своих прав, распределения помощи, оказания социальной поддержки или просто для создания среды общения — это направление также нашло своих исследователей, обратившихся к истории десятков эмигрантских профессиональных и общественных союзов, вспомогательных организаций, в частности Объединения российских земских и городских деятелей (Земгор)[31].

Изучение внутригрупповых практик не может не быть мультидисциплинарным, поскольку сам феномен эмиграции многогранен. Его психологический срез предполагает анализ личностных механизмов адаптации мигрантов и корректировки их идентичности. Первый обобщающий теоретический опыт психологического исследования сразу нескольких волн эмиграции, а также определения социально-психологических особенностей межвоенного рассеяния относится к 1995 году[32]. Профессор Санкт-Петербургского университета Нелли Хрусталева, рассмотревшая субъективные и объективные факторы, влияющие на динамику адаптации эмигрантов к новой среде, отметила, что эмигрантам первой волны было свойственно не только состояние психической раздвоенности и скрытого напряжения вследствие тяжелых бытовых условий, но и «социально-психологический универсализм», открытость в отношении культурных влияний, совмещенная с подчеркнутым национальным патриотизмом и ностальгией, компенсирующими в условиях невозможности возвращения чувство удаленности от родины[33].

В современной историографии заметен переход от анализа психологических проблем к изучению эмигрантского отношения к отечеству и патриотизму. Этот новый подход несколько расширяет тематический охват захиревшего интеллигентоведения[34]. Так,

в его рамках были описаны разные уровни патриотического сознания: «эмоционально-психологический, социально-политический и теоретико-философский»[35]. Первый получает раскрытие в художественно-литературном творчестве, второй — в эмигрантских дискуссиях об отношении к постреволюционной России и защите отечества в 1930-х годах («оборончество»), третий — в теоретизации проблемы национальности и национального в философских работах 1920–1930-х годов и периодике российского зарубежья[36]. Один из ключевых моментов обсуждения, объединяющих все уровни анализа, — интерпретация сущности эмигрантского сознания: «Были ли это „другие“ патриоты отечества или же патриоты „другого“ отечества? И была ли сама эмиграция пребыванием на чужбине некоторого числа соотечественников, или же за рубежом оказалась часть самой России?»[37] Соизмерима ли вообще идентичность зарубежья с идентичностью метрополии? Последний вопрос был чрезвычайно актуален: с течением времени, со сменой поколений эмиграция испытывала денационализацию, надежды на реэмиграцию стремительно исчезали с углубляющимся разрывом между консервативной социальной жизнью в рассеянии и бытом Советской России, прыгнувшей в индустриализацию. Сумятицу вносила советская контрпропаганда, отрицавшая за зарубежьем право претендовать на русскую идентичность. Индоктринация, проводившаяся метрополией, имела успех: многие из покинувших родину отказывались отождествлять себя с продолжателями классической традиции царской вынужденной/ссыльной эмиграции. Более того, европейская интеллигенция, поддаваясь соблазну, также идентифицировала изгнанников с большевистской Россией или ее «экспериментами», что, конечно, вызывало в лучшем случае недоумение у эмигрантов[38].

Интересно, что к концу 1990-х годов российские историки столкнулись с необходимостью критического пересмотра ими же сконструированной под воздействием М. Раева мифологической концепции «золотого» межвоенного периода эмиграции, его элитно-уникального характера. Доморощенный ревизионизм проник в историографию в облике троянского коня диаспоральности, потеснившего внешне синонимичные понятия «эмиграция», «изгнание», «экспатриация». До этого некоторые исследователи выражали сомнение в ценности понятия «эмиграция» из-за специ-

фичности и узости его семантической емкости: не из одних беглых белогвардейцев и ссыльных философов состояла зарубежная Россия, многие оказались отрезанными от отечества в государствах-лимитрофах и никоим образом себя эмигрантами не считали (сохранив при этом привязанность к национальной культуре) или эмигрировали отнюдь не по идейным соображениям[39]. Вопрос об уникальности исхода после 1917 года зазвучал уже в иной плоскости: можно ли рассматривать его в контексте других многочисленных миграционных волн или вписать в расхожее представление об (еще одном) исторически сложившемся диаспоральном сообществе? Ответов на этот вопрос много, как и трактовок самого понятия «диаспора». В расширенном толковании, включающем разные типы мотивированных (часто цикличных) миграций (экономических, политических, религиозных) и строящемся по аналогии с понятиями национального меньшинства *вовне*, разноассимилированного в среде автохтонов, «родословная» диаспоры уходит в глубь XIX столетия[40]. Узкое толкование более идеологично по сути: диаспора осуществляется только тогда, когда в ее потенциальной среде появляются «культурные предприниматели», (вос)производящие идентичность, и когда эта идентичность становится формой манифестирования и утверждения связи с оставленной родиной, иными словами — когда она сама превращается в «культурно отличительную общность на основе представлений об общей родине и выстраиваемых на этой основе коллективной связи, групповой солидарности»[41]. В свете этого определения проблематично говорить о национальной диаспоре ранее 1918–1922 годов, несмотря на то что количественные показатели послереволюционной миграции просто жалки в сравнении с миллионами переселявшихся, эмигрировавших или вновь возвращавшихся в позднеимперский период. Более интересной, вероятно, была бы промежуточная трактовка диаспоры, включающая как идеологический ментальный аспект, так и ассимиляционные тенденции, а также осознание общности с другими родственными группами[42]. Насколько сильным было это осознание, как и кроссграничные внутридиаспоральные контакты в среде межвоенной эмиграции, можно, очевидно, судить не только по политическим склокам, взаимному отталкиванию бывших российских национальных элит (русской и украинской, например), но и по разнице в интенсивности контактов

с метрополией и между собой «региональных» русских колоний в Европе и Азии[43]. «Имперское бремя» давало о себе знать не только в слабости русского национализма внутри страны, но и в эмиграции: живя с ощущением принадлежности к имперскому целому, русским, в отличие от тех же украинцев, было сложнее реализовать себя в качестве диаспоры в долгосрочном отношении — им более импонировал статус временных колонистов, отсрочивающих свое возвращение в метрополию из колонии. В этом, возможно, кроется часть разгадки причин исчезновения «России № 2» (1921–1939), пережившей антиассимиляционистский угар лишь в одном поколении и не оставившей после себя никаких крепких социальных институтов, поддерживающих вневременную связь в рассеянии. Со вторым и третьим поколением эмигрантов, выросших вне империи, «Россия № 2» просто канула в Лету.

Отдельно от диаспорального дискурса развивается культурно-историческая интерпретация феномена российской эмиграции. Александр Азихер усматривает в нем одно из проявлений конфликтности, исторически длительного противостояния личности и государства. Эмиграция служила тем же средством, которое использовали колонизаторы средневековой Руси или казаки-беглецы, к нему же прибегали инородцы или иноверцы после расширения империи и попыток ее централизовать. В то же время эта столь «ярко выраженная зависимость характера эмиграции от социальных конфликтов, от общей ситуации, от типичной для России быстрой социокультурной динамики делает процесс ее развития крайне неустойчивым, несущим возможность взрывообразных изменений в короткие сроки, — пишет А. Азихер. — Эта взрывообразность относится и к культуре»[44].

Взгляд на культуру российского зарубежья подчас носит оттенки универсалистских/постмодернистских подходов. В книге «Россия за рубежом: писатели, история, политика» бывший директор Института Кеннана, знаток эмигрантской литературы (и ее же пропагандист) Джон Глэд дает чрезвычайно широкую интерпретацию предмета своего исследования, включая в него наследие, оставленное средневековыми путешественниками, авторами травелогов, царскими дипломатами, поэтами и писателями трех волн эмиграции[45]. Отчасти это объясняется жанром публикации, представляющей справочное пособие, а также стремлением преодолеть

возникшие в научном аппарате неудобства из-за путаницы дефиниций «изгнание», «добровольная эмиграция», «внутренняя эмиграция», «экспатрианты» и пр. Но самое главное — желание автора вообразить зарубежье России в диахронической (литературно-политической) перспективе как некую историческую и культурную игровую тотальность со времен первых контактов с Византией до наших дней.

La Russie fantôme

Немногие исследователи замечают то, что изнурительные эмигрантские дебаты, печатные издания, подхватывавшие и транслирующие их, как и борьба за международное признание и поддержку, создавали эффект присутствия виртуальной общности, если не физически, то как пространства, созданного творчеством-воображением, культурой, потребляющей/вчитывающейся в саму себя и потому не чуждой консюмеризму. Этакое «воображаемое сообщество», описанное как идеальный тип в теории национализма по версии Бенедикта Андерсона. Интерпретация эмигрантами собственной идентичности, по мнению Елены Чиняевой, может столь же успешно прилагаться к хорошо известной теории довлеющей этничности (persisting ethnicity), предложенной Энтони Смитом, правда, с поправкой на разрыв между этническим субстратом, *ethnie*, и его родиной (homeland). Этот разрыв порождает мечты о возвращении, подпитывающие национальную коллективную память[46].

Отдельная тема — конструирование национальных мифологий внутри самой эмиграции: как политических супранациональных моделей (евразийство), так и социальных/национальных идентичностей (казачество) или откровенно сепаратистских (тюркизм)[47]. Диаспоральное сознание национальных меньшинств, считает В. Шнирельман, в инокультурном окружении часто прибегает к компенсаторным идеологическим уловкам в виде теорий, устанавливающих культурное превосходство этих меньшинств, подкрепляемое ссылками на те или иные особенности в истории, географии и т.д.[48] В книге Р. Гайнетдинова описывается один такой проект — тюрко-татарский проект «Идель-Урала», независимого культуртрегерского государства для народов Волго-Уральского

региона под эгидой казанских татар. Авторство проекта приписывается татарскому эмигранту-литератору Гаязу Исхаки, своеобразно интерпретировавшему историю золотоордынского и булгарского периодов истории и правления казанских ханов. Тема «клонирования» государственной (не путать с национальной) идентичности присутствовала и в «белой» доктрине — вспомним крымский политический проект барона Врангеля, а также идею создания «Великого княжества Забайкальского» как возможного военного плацдарма и одновременно ядра будущей государственности[49]. Эти и другие темы, к сожалению, пока остаются практически неразработанными. Примечательно, что и само это исследовательское направление, изучающее (само)идентификации и идентичности, практически не получило развития в историографии эмиграции и, по всей видимости, может и вовсе исчезнуть на волне западного социологического ревизионизма и пересмотра эвристической ценности самого понятия идентичности[50].

Голова профессора X: интеллектуальные трансплантации

Российское зарубежье оставило богатое историографическое наследие. В 1920–1930-х годах создавались не только исторические труды, получившие признание, но и работали десятки академических организаций, заложивших основы институционализации в странах-реципиентах эмигрантской науки, в гуманитарном методологическом отношении все больше и больше отдаляющейся от науки метрополии. Историки обратили внимание на это явление давно, во многом благодаря кропотливой работе советского медиевиста В. Пашуто, ознакомившегося с остатками пражских архивных материалов еще до начала бума эмигрантоведения в России[51]. Дальнейшая работа пошла по нескольким традиционным направлениям: воссоздание этапов жизни вне России и подведение итогов научной деятельности отдельных персоналий — то, что условно можно назвать жанром интеллектуальной биографии (или, в ее не самом лучшем публицистическом варианте, галерейной портретной «живописью»), а также анализ работы академических институтов и групп. В первом случае ознакомление началось с наследия историков, совмещавших научную карьеру с политической[52]. В фокусе второго направления оказались организации, деятельность которых была хорошо известна по западным историографическим источникам или тщательно документирована в архивных фондах и сохранившейся частной переписке[53]. Это в некоторых случаях позволяло исследователям воссоздать картину взаимодействия ученых, вынужденных формировать новую среду общения после разрыва с родиной.

К настоящему времени, помимо большой массы эссе не только об историках и философах, но и инженерах и ученых-естественниках, уже существует несколько цельных биографических работ[54]. В числе последних публикаций — полная интеллектуальная биография социолога Питирима Сорокина, труды которого снискали признание и вызвали споры и недоумение среди американской аудитории еще при жизни; книги о С. Сватикове и С. Мельгунове, Г. Вернадском, блестящий очерк об истоках американской русистики[55]. Первые итоги опять вынуждают корректировать представления об историческом ремесле, предложенные М. Раевым.

С середины 1990-х годов выполнять довольно трудоемкую работу составления жизнеописаний на основе материалов только отечественных архивов стало уже невозможно, это особенно касалось тех наиболее интересных случаев, когда и архив ученого, и его наследие являлись достоянием принявшей страны. Биография Г. Вернадского, «йельского отшельника», более десятка лет остававшегося непризнанным и с большим трудом адаптировавшегося к новой среде, требует более пристального изучения: материалов для этого предостаточно. Здесь мы несколько выходим за рамки, обозначенные в начале статьи, упоминая об «американских русских». К сожалению, судьба русских историков-эмигрантов на европейском континенте, за редкими исключениями, не была столь блистательной (исключение представляет, например, князь Н.С. Трубецкой, крупнейшая фигура в славистике, профессор Венского университета и по совместительству староста православного прихода). Американские сюжеты были бы показательны во многих аспектах, вскрывающих парадоксы взаимосвязи адаптации, идеологии и науки[56]. Судьбы двух ученых с мировым авторитетом — Михаила Ростовцева, историка Античности, президента Американского исторического общества, и Александра Васильева,

считающегося основателем американской византинистики, — демонстрируют два различных типа личной эмиграционной стратегии, одинаково успешных в академическом плане[57]. Г. Вернадский, А. Васильев, как, впрочем, и П. Сорокин, обязаны М. Ростовцеву возможностью творчески реализовать себя на американской земле. Для Ростовцева, бывшего кадета, головокружительная карьера не закончилась с вынужденным бегством из России. Связь с родиной и активную политическую позицию он не терял, зная, что подобный отрыв сказывается и на престиже российской науки в изгнании, т.е. ведет к фактическому растворению ее в чужой академической традиции[58]. А. Васильев предпочитал не вспоминать о «прошлой жизни», ее следы можно найти лишь в ехидно-иронических замечаниях, разбросанных по тексту его монументального труда «История Византийской империи». Судя по данным контент-анализа, этот труд переписывался большей частью в его американские годы с более ранних вариантов, изданных еще в России на русском, и дополнялся ссылками на советских авторов. В личном отношении Васильев оставался замкнутым и одиноким, любая ассоциация с эмигрантщиной вызывала у него тоску и сожаление, приобретенные вместе со значимой для ученого возможностью свободного передвижения. Столь блестящая карьера и... смерть в доме престарелых[59].

Возвращаясь к межвоенной континентальной эмиграции, наметим еще один потенциальный источник споров. Наследие наиболее восприимчивых к изменениям интеллектуального климата философов и теологов уже беспрекословно вписано в общее русло национальной философской традиции, процесс этот был до удивления скор и безоговорочен. Нечто подобное происходит и с трудами историков-эмигрантов славистов, превращаемыми массовым переизданием в элемент-звено государственнического исторического метанарратива. Подобная манипуляция сомнительна с точки зрения традиции письма, используемой историками зарубежной России. Следует также иметь в виду, что если некоторые историки-эмигранты не видели причин отказываться от прежнего имперского видения, то у других оно вызывало настороженность, и не только из-за появления конкуренции в виде марксистской советской школы или шока модернизации *там*, но и под влиянием интеллектуального климата и настроений эпохи *здесь*,

в Европе Веймарской и гитлеровской Германии, модернизирующейся Италии Муссолини, а позже и авторитарных восточноевропейских государств. Уловить это влияние, тем более попытаться объяснить его роль в трагической трансформации взглядов представителей «сколка» империи жанр биографии явно не способен. Поэтому биографы в ряде случаев побаиваются коварного «географизма», ограничивая повествование временем становления взглядов своих героев в России до эмиграции, делая неосознанно неоценимую услугу нынешним манипуляторам[60].

Военные игры патриотов

Впрочем, возможен другой, более откровенный поворот: присвоение права на «имперскость» и национальность исключительно метрополией. Подход этот, как ни трудно заметить, имеет много общего с советской марксистской историографией. Наиболее последовательно он проводится историками военной эмиграции, где аргументация чрезвычайно политизирована и восприимчива к конъюнктуре. Так, авторы одной недавно опубликованной работы о белом терроре склонны упрекать эмиграцию в «закамуфлированном демократическими лозунгами» реваншизме, который, по их мнению, «предшествовал послевоенному всплеску терроризма в Европе и на Ближнем Востоке, причем последний во многом использовал опыт российских террористов (например, „красные бригады“ в Италии, террористы в Северной Ирландии и др.)»[61]. Таким образом, изучение эмиграции происходит в новом инородном дискурсивном поле, что выдает установку исследователей на полное символическое овладение объектом исследования[62]. Интегрировать военную мысль и военную историю русского зарубежья сложнее, чем философию, этим и объясняются торопливость и издержки у творцов историографической индустрии. На источниковедческом уровне эта проблема тоже не снимается, а с подключением к дебатам «историков в штатском», периодически «вынимающих» документы из-под плащей, «усугубляется». Один из первых опытов тематической публикации документов и материалов принадлежал коллективу специалистов из Министерства обороны, ФСБ и Службы внешней разведки, и выводы этой работы,

разумеется, дают больше аргументов в руки тех, кто склонен видеть в деятельности организаций, подобных РОВСу, субсидируемый извне деструктивный экстремизм, бессмысленно и трагично затянувший Гражданскую войну[63].

Феномен военного зарубежья, впрочем, может сказать историку гораздо больше, если попытаться его осмыслить вне политических рамок как вполне целостное культурное явление. «Уникальный пласт военной культуры» — так и называется статья В. Марущенко о профессиональных разработках военных-эмигрантов[64]. Работа по созданию военной доктрины безопасности и разногласия ее творцов сами по себе парадоксальны для изгнания, но они — часть военной эмигрантской культуры. Ключом к ее пониманию, к примеру, может служить исследование системы ее воспроизводства — разветвленной организационной и образовательной структуры. Так, изучая военное образование, А. Бегидов рассматривает процесс организации системы военного образования, его качественные и количественные особенности; степень идеологической инфильтрации; конечную востребованность социальной средой и обстоятельствами изгнания; общее развитие научно-военной мысли и ее образовательное значение. Эмигрантский проект создания альтернативы советской системе образования оказался, по его мнению, успешным: в итоге военные заведения зарубежной России не дублировали функционально советские аналоги[65]. Система не была лишена гибкости и динамизма, адаптировалась к обстоятельствам: первоначально кадетские корпуса и военные училища ориентировались на традиционные формы обучения, не забывая об одной из главной функций — производство кадров для военной оппозиции. К 1930-м годам появились альтернативные формы образования (мобилизации) в виде военно-спортивных молодежных лагерей и просветительских лекций, специальной прессы. Упоминая о различиях образовательных сетей, сложившихся в странах Европы и Азии, автор исследования приходит в выводу, что к середине 1930-х годов русские военно-учебные заведения «становятся неотъемлемым компонентом местной военной культуры, осуществляя параллельную подготовку офицерского состава для армий данных стран…»[66]. Маньчжурско-китайский вариант выглядел более ассимиляционным: в русских военных заведениях обучались не только свои, но и китайцы;

и те и другие участвовали наравне в азиатских вооруженных конфликтах. На Балканах же выпускной состав получал доступ к службе благодаря протекции правительств государств-реципиентов.

Военное зарубежье — микроуниверсум внутри «России № 2», с разветвленной организационной структурой, социальными институтами, производящими и транслирующими знания, т.е. поддерживающими этот микрокосм и символически, и идеологически[67]. Эта среда создавалась не только руками военных, диверсантов и казаков, влияние ее выходило далеко за пределы контрреволюционной возни РОВСа, по сути являвшейся еще одной формой адаптации для отдельных категорий военных. Таким образом, армейская тема требует универсальных подходов, и эти подходы уже намечаются в западной историографии с появлением работ, интегрирующих текстуально большинство обозначенных выше аспектов[68]. Отметим только, что взаимосвязь политики и культуры, трудноразделимых в практике эмигрантских сообществ, составляет фокус еще одного направления, условно определяемого в жанровом отношении как политическая история.

Лаборатория мысли или амбар с мышами?

До начала 1990-х годов политическая история эмиграции осваивалась крайне неравномерно. В советской историографии упор делался на борьбу с влиянием эмигрантских идеологий. В западной историографии интерес к политикам русского зарубежья никогда не был значительным: во-первых, общая политическая атмосфера изгнания создавалась теми же фигурами, которые уже пытались реализовать себя до октября 1917 года и в итоге оказались неудачниками; во-вторых, изучение политических дрязг, имевших ограниченную аудиторию, с каждым годом убывавшую, просто считалось занятием малопродуктивным. В этом был убежден и М. Раев, и его авторитетное слово не оспаривалось. В-третьих, мало кто из известных ученых считал нужным копаться в эмигрантском «нижнем белье», имея перед глазами настоящую большевистскую Россию, с ее реальными, а не вымышленными проблемами политической борьбы, становления сталинизма, хода модернизации и преемственности имперской власти. Немаловажным было

и то, что на этом участке академического поля не существовало теоретических разработок, а следовательно, и дискурса «политики в изгнании». Ситуация отчасти изменилась в середине 1990-х годов, когда эмиграция динамично стала превращаться в инструмент политической легитимизации «новых» движений в самой России. В западной же историографии мало что изменилось, — об этом, в частности, с сожалением писал Андрэ Либих в последней своей монографии о меньшевистских лидерах после 1917 года[69].

Тем не менее факт отсутствия на сегодняшний день дискурсного ядра[70] у данного направления не сказался на количестве публикаций и широте охвата материала. Историографический бум, как и в предыдущих, уже описанных нами случаях, извлекал на поверхность новые и старые, давно забытые источники. Опыт их компактной систематизации представлен, на наш взгляд, очень удачно, в сборнике-антологии «Политическая история русской эмиграции», вышедшем под редакцией профессора А. Киселева в 1999 году. Авторы этого сборника старались представить «многоголосие политического спектра» эмиграции как антитезис политическому «моноязыку» России советской, особо подчеркивая то, что актуальность политической деятельности эмигрантов «не самодовлела», а «сочеталась... с широким историософским размахом, с продуманностью концептуальных посылок и выводов»[71]. Панорама политической жизни, представленная на страницах антологии, действительно впечатляет и источниковеда (список использованных депозитариев включает ГАРФ, РЦХИДНИ, РГАЭ, Архив ФСБ, эмигрантскую малотиражную печать, воспоминания), и собственно историка эмиграции, наводя на мысль о грандиозности опытов в «лаборатории мысли» «другой России».

В историографическом рейтинге пореволюционных течений несомненными лидерами являются русский фашизм, евразийство, сменовеховство и, с некоторым отрывом, кадеты. Публикаций о праворадикальных и националистических идеологиях и партиях немного: тема только начинает вырисовываться в позднеимперском периоде российской истории. Еще меньше попыток обобщения опыта политической эмиграции, все они пока описательны в ущерб аналитичности[72].

К этому же жанру, очевидно, относится публикация о деятельности русских дипломатов зарубежья[73] и монография Феликса

Патрикеева, вводящая проблемы эмигрантской политики и геополитического мифотворчества[74] в Маньчжурии в контекст главной темы — интерпретации парадоксов советско-китайских отношений в 1920–1930-х годах и большевистского «безалаберного империализма» в Азии[75]. Эта книга является своеобразным продолжением исследования российских имперских «восточных» идеологий, начатого Дэвидом Схиммельпеннинком.

Издано несколько работ о видных российских политиках, продолживших свою деятельность в эмиграции. Интересно было бы сопоставить судьбы Павла Милюкова, дооктябрьский период жизни которого отражен в нескольких объемных публикациях[76], и бывшего лидера фракции трудовиков в Думе первого созыва Алексея Аладьина[77], испытывавшего трудности с освоением центристского политического языка. «Центристский лексикон» монополизировался сразу несколькими группами в эмиграции, в том числе и милюковцами: ни кадеты, ни социалисты не простили Аладьину участия в Корниловском мятеже, и итогом для него стали вынужденное и трагическое в личном плане переключение на общественную деятельность в странах изгнания, попытки установить компромиссный диалог с метрополией и подключить к нему западный политикум.

Работа С. Александрова написана не только о Милюкове, в ее фокусе — создание Республиканско-демократического объединения, история «новой тактики», расколовшей кадетов, и механизмы их печатной пропаганды[78]. Несмотря на достоинства этой тематической многосторонности, ценность книги заметно снижается присутствием в тексте апологетических оценок.

Пик интереса к сменовеховству миновал в середине 1990-х годов, одновременно с временным угасанием интереса к теме сотрудничества власти и интеллигенции на очередном витке российской истории[79]. В отличие от западных коллег российским историкам постсоветского периода не удалось подытожить начатую работу в формате полноценного исследования. Выпущенная издательством Университета Северного Иллинойса в 1994 году монография о сменовеховцах, похоже, сделала дальнейшие дискуссии непродуктивными. Она содержит детальный анализ идейного и организационного генезиса движения, реакции на него со стороны эмигрантов и политики советского правительства в отношении

философии «буржуазных специалистов». Выводы автора выглядят несколько необычно на фоне отечественных дискуссий: сменовеховство не имеет ничего общего с традицией критического осмысления отношений интеллигенции и государства в русле знаменитых «Вех»; сменовеховцы — патриоты-империалисты — далеко отошли и от легализма, и от демократизма, свойственного дореволюционному интеллигентскому ревизионизму[80]. Само течение было одним из первых признаков назревавшего идеологического конфликта, а затем и кризиса в эмигрантской политике. Инициатива постепенно переходила в руки младшего поколения. Этот процесс приобретал различные идеологические формы, до сих пор остающиеся малоисследованными, как, к примеру, движение младороссов А. Казем-Бека[81].

Лучше всего изучена история российских фашистских организаций. Толчком и одновременно подспорьем в разработке темы стал перевод книги американца Дж. Стефана[82], изданной еще в середине 1970-х годов и описывавшей в беллетристической форме историю русского фашизма в тех регионах, где, собственно, серьезных основ для мобилизации эмигрантов фашистскими активистами не было. Нельзя не отметить, что современный интерес к теме подогревался и на другом уровне: в ельцинской России стремительно множились конкурирующие политические организации правого толка, нуждающиеся в идеологическом багаже. Тема русского фашизма входит в академический оборот именно на этой экстремистской волне[83]. Вторая половина 1990-х годов ознаменовалась более углубленным изучением всех ветвей эмигрантского фашизма, в том числе и европейской (немецкой), наиболее примечательной с точки зрения подражательности/оригинальности идеологии и ее организационного оформления[84]. К настоящему времени достоянием историков является труд А. Окорокова «Фашизм и русская эмиграция»[85], ориентирующий читателя в разнообразии русских фашизмов в Европе, Азии, Латинской Америке. Работа является скорее солидным справочным пособием с многочисленными приложениями документов, избегает оценок и интерпретаций. Ей не хватает сравнительной перспективы, накопленный материал не используется автором для этих целей, более того — включение в список фашистских формирований ряда авторитарных военных течений (движение И. Солоневича, Русский национальный союз участников войны и др.) вызывает вопрос о критериях, лежащих в основе определения эмигрантского фашизма, его особенностях и отличиях от «мейнстримных» идеологий-«близнецов».

В западной постстефановской историографии изучение русского фашизма, похоже, «утонуло» в трясине политологических споров. В книге Дэвида Шенфилда «Русский фашизм: традиции, тенденции, движения» (2001) эмигрантские объединения фашистского толка практически не упоминаются[86]. Ставя вопрос о реальности существования фашистской культурной и политической традиции в России, Д. Шенфилд обращается к наследию русских философов и находит лишь одного фашиствующего мыслителя — Константина Леонтьева. Некоторые из выводов исследования — например, утверждение, что фашистское движение принципиально невозможно в стране со слабой партийной системой и региональной фрагментацией власти, влиянием «внепартийных» правящих элит, — будут, возможно, поддержаны политологами, историк же в такой работе, изучающей проблему на примере ЛДПР и коммунистов-зюгановцев, по-видимому, мало что найдет. Определенное сомнение вызовет у него эклектичное использование сразу нескольких определений фашизма, сводящее его в итоге к явлению международному[87] и, следовательно, ведущее к дефляции концепта, так возмущавшей немецких историков еще в конце 1970-х.

Отсутствие концептуальной проработанности темы характерно не только для русского фашизма. Кризис отечественной историографии русского зарубежья нигде не проявляется так отчетливо, как в изучении еще одного пореволюционного течения — евразийства. Гуманитарий, впервые подступающийся к этой тематике, испытывает шок от количества написанного за последние 10 лет (труды о евразийстве составляют примерно четверть от всего, что пишется по истории русского зарубежья). Эта отрасль исследований имеет в своем распоряжении практически все необходимое: переиздающиеся работы евразийцев, антологии, специальные библиографические указатели, форумы, наконец, расширяющийся корпус архивных материалов — последнее немаловажно, поскольку главное препятствие — рассеяние первоисточников по московским, европейским и американским библиотечно-

архивным депозитариям — уже фактически не является таковым на пути к достижению полноты исследования[88]. Благодаря этому, в частности, удается реконструировать политическую и организационную историю движения[89].

Современник евразийцев, советский историк-публицист Н. Мещеряков, говоря о научных построениях Н. Трубецкого и П. Савицкого, в ерническом тоне отмечал их «грандиозность»: «Ученая гора, — писал он, — родила маленькую и притом старую белую славянофильскую мышь, приправленную Шпенглером... и другими лидерами эпохи упадка и разложения буржуазного мира»[90]. Если бы Мещеряков мог оценить усилия современной историографии евразийства, он, вероятно, написал о двух «мышах». Действительно, странно видеть, что, работая со столь многогранным явлением, как евразийство, российские историки продвигаются исключительно в двух направлениях: первое напоминает суетливую интеллектуальную озабоченность и поиск предков в форме многократно дублирующего себя пересказа содержания публикаций евразийской периодики, разбавленного главками о евразийских предшественниках, что создает впечатление устойчивости традиции на родной, а не на эмигрантской почве[91]. Методы освоения проблематики, будь то историософской или философско-исторической, в этом случае сводятся к внутренней истории идей (интеллектуализму) и сопутствующей ей тенденции (хорошо описанной немецким социологом Ф. Рингером) «усматривать в связанных идеях беспричинную причину и вкладывать в них непреодолимую силу логики», реализующуюся через скачки от поздних текстов к более ранним[92]. Выбраться из омута этого логизма сложно: проще придать ему формальное оправдательное контекстуальное значение, как это откровенно делает В. Пащенко[93], вставляя евразийцев в рассуждения о расширении НАТО и здоровом консерватизме Т. Лысенко, на фермах которого, подчеркивает автор, были неизменно высокие надои коров. Второе направление, как нетрудно догадаться, — это геополитический (цивилизационный) подход, убивающий наповал контекст эмиграции, но весьма популярный в историографии, как популярно и сравнение идей П. Савицкого с прозрениями из трактатов веймарских геополитиков[94].

Западные исследователи, к счастью, имеют иммунитет к подобным антиисторическим обобщениям, привитый блестящей работой Н. Рязановского о возникновении евразийства, заложившей большинство концептуальных моментов, раскрывавшихся в последующих исследованиях. Программа книги Рязановского не исчерпана и поныне. Даже те западные исследователи, которые занимаются интеллектуальной историей, обращаются к совсем иному контексту, чем их российские коллеги. Так, Патрик Серио, М. Ларуэлль или Йиндрих Томан в монографиях, посвященных возникновению структуралистского подхода в евразийстве и Пражскому лингвистическому кружку, оформившему контуры философского дискурса задолго до работ К. Леви-Стросса[95], рассматривают идеологию евразийства в гносеологическом аспекте[96], задаваясь вопросом о том, возможно ли существование «национальной эпистемы» как объекта исследования, как оно увязывается со способностью интеллектуалов «вообразить» империю в условиях изгнания и, наконец, какое отношение к этому имеет вообще евразийское восточничество. Раскрыть последний из этих аспектов, по всей видимости, еще предстоит совместными усилиями историков и литературоведов, и даже ссылки на предшественников из российской историографии могут в этом деле пригодиться. Впрочем, евразийский ориентализм специфичен, он отличается от восточничества российской интеллигенции рубежа XIX–XX веков тем, что непосредственно связан с процессами модернизации в большевистской России и представляет собой инструмент идеологической игры с метрополией, выбивающей основу идентичности из-под ног конкурента. Сама игра стала принципиально возможной после появления «России № 2», ставшей в глазах имперской/советской России еще одним «другим» (помимо основного исторического «другого» — собственной Азии), низшим «я».

Итог

Подведем краткие итоги. Они, возможно, в большей степени будут касаться проблем и перспектив отечественной историографии, хотя некоторые из них вполне применимы к состоянию дел и в западной исторической науке. К факту неравномерности развития отечественной и западной историографии можно относиться либо

по-чаадаевски, воспринимая отсутствие прогресса как залог будущего успеха, либо пессимистически, надеясь на некое компромиссное решение или предвидя углубление взаимонепонимания.

Первое. От мифологизации зарубежной России историографический вектор ведет к фактическому стиранию ее специфики как объекта гуманитарного исследования. В разных академических направлениях этот процесс имеет разное ускорение, но в большинстве случаев связан с тем, что в изучении проблемы эмиграции доминирует взгляд ученого — обитателя метрополии, взгляд колонизующего, ассимилирующего и приспосабливающего тематику исследования к академическим или политическим традициям метрополии-империи историка. Формы этой колонизации различны: от «мягкой» (диаспоральный дискурс) до «жесткой» (сражение за военную историю или геополитический взгляд на евразийство).

Второе. Темпы расширения исследовательской перспективы в каждом из направлений не соответствуют темпам анализа уже накопленного материала[97], появление работ, синтезирующих достигнутое по разным направлениям, по-прежнему затруднено.

Третье. Динамичное развитие историографии, по-видимому, делает невозможным издание некоего основополагающего труда по эмиграции, в этом случае теоретически возможен только один метанарратив — «колониальный»: противоположный метанарратив уже предложен М. Раевым, отцвел и почти отплодоносил. Возможно, на роль обобщающей работы могут претендовать узкие справочные пособия или энциклопедические издания, совмещающие несколько перспектив, в зависимости от границ освоения дискурсов, а также от соприкосновения тем[98]. К сожалению, уровень отечественных междисциплинарных исследований не позволяет в настоящий момент говорить о возможном движении в сторону проектов, сходных по замыслам с проектами западной историографии, к примеру, французской.

Четвертое. «Противоядием», способным нейтрализовать «колонизационные» тенденции или смягчить их доминирование, может стать компаративный метод[99]. На данном этапе это более чем насущно для региональных исследований эмиграции, особенно эмигрантских сообществ (в идеале — и инонациональных) в Европе и Азии. Возможно, это могло бы одновременно спровоцировать оживление междисциплинарной методологии и практики. В политической истории это предполагает внимание к идеологической конкуренции движений и трансграничным идеологическим феноменам, а в интеллектуальной истории, как и в истории науки, — к изучению альтернативности развития гуманитарных дисциплин в эмиграции и метрополии, их взаимовлияния.

Пятое. Текущее состояние историографии, думается, позволяет приступить к формированию ядра теоретического дискурса эмиграции, о котором упоминалось в связи с политической историей русского зарубежья.

Примечания

1 В работе используется и термин «российская», подчеркивающий не столько этническую принадлежность, сколько культурную и политическую связь внутри России и в рассеянии, характерную для «воображаемого сообщества», многонационального по составу. О национальных эмиграциях см.: *Сачанка Б.* Беларуская эміграцыя. Менск, 1991; *Трощинський В.П.* Міжвоїнна українська еміграція в Європі як историчне и соціально-политичне явище. Київ, 1994; *Наріжний С.* Українська еміграція: культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Прага; Київ, 1942–1999. Т. 1: Студії Музею визвольної боротьби України; Т. 2; *Гайнетдинов Р.Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века — 30-е годы: исторический очерк / Под ред. И.Р. Тагирова. Набережные Челны, 1997; Евреи России — иммигранты Франции: Очерки о русской эмиграции / Под ред. В. Московича, В. Хазана и С. Брейар. М.; Париж; Иерусалим, 2000.

2 *Raeff M.* Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939. N.Y., 1990; русский перевод: *Раев М.* Россия за рубежом: история культуры русской эмиграции: 1919–1939 / Пер. с англ. А. Рытобальской; предисл. О. Казниной. М., 1994. См. также: *Raeff M.* Recent Perspectives on the History of the Russian Emigration (1920–1940) // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2005. Vol. 6. № 2. P. 319–334.

3 Вот, например, некоторые из них, упомянутые в статье А. Квакина: «...комплексное рассмотрение причин эмиграции представителей российской интеллигенции в прошлом и настоящем. Изучение проблем адаптации к инокультурному пространству, вживания в чужую культуру, противостояния полной ассимиляции. Анализ религиозных аспектов социокультурных процессов российской эмиграции. Выявление общих черт российской диаспоры и специфики ее в отдельных регионах и конкретных странах... Аналитический обзор деятельности культурных обществ, организаций, союзов и центров российского рассеяния. Оценка взаимовлияния российской культуры метрополии и российского Зарубежья... Оценка

вклада эмигрантской интеллигенции в общемировой культурный процесс» (*Квакин А.В.* Культурная миссия российской интеллигенции в эмиграции: к постановке проблемы // Культура русского зарубежья. М., 1995. С. 27). В нашем обзоре мы вынуждены опустить религиозный и региональный аспекты, имеющие солидную литературу. Оба они так или иначе связаны с основными направлениями в исследовании зарубежья (или соответствуют им, как в случае с многочисленными сборниками в жанре «Русские в…»), рассматриваемыми в данном обзоре. Литературная эмиграция также представляется отдельной масштабной темой, по возможности мы будем касаться ее в ссылках. Региональные аспекты см.: *Исаков С.Г.* Русские в Эстонии (1918–1940): Историко-культурологические очерки. Тарту, 1996; *Казнина О.* Русские в Англии: русская эмиграция в контексте русско-английских литературных связей в первой половине XX века. М., 1997; Русская эмиграция в Югославии. М., 1996; *Козлитин В.Д.* Русская и украинская эмиграция в Югославии. Харьков, 1996; *Алексеева Е.В.* Российская эмиграция в Королевстве сербов, хорватов, словенцев, 1920–1941 годы // Отечественная история. 2000. № 1. С. 32–40; *Серапионова Е.П.* Российская эмиграция в Чехословацкой республике, 20–30-е годы. М., 1995; *Шишкин М.* Русская Швейцария: литературно-исторический путеводитель. Цюрих, 2001; Российская эмиграция в Турции, Юго-Восточной и Центральной Европе 20-х годов: гражданские беженцы, армия, учебные заведения. М., 1994; Русская эмиграция во Франции: вторая половина XIX — середина XX в. М., 1995; Русская эмиграция во Франции, 1850–1950-е: Сб. научных статей. М., 1995; Страна синей птицы: русские в Бельгии / Под ред. Э. Вагеманса. М., 1995; *Ипполитов С.С.* Три столицы изгнания: Константинополь, Берлин, Париж, центры зарубежной России 1920–1930-х гг. М., 1999 и в множестве других, в том числе в статьях в сборнике: Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940 / Под ред. Е.П. Челышева и Д.М. Шаховского. М., 1994. Т. 1–2.

Западная историография — см.: Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941: Leben im europäischen Bürgerkrieg / Hrsg. von Karl Schlögel. Berlin, 1995; Бялата эмиграция в България: материали от научната конференция: София, 23 и 24 септември 1999 г. / Ред. Дончо Даскалов. София, 2001; *Burchard A.* Klubs der russischen Dichter in Berlin 1920–1941: Institutionen des literarischen Lebens im Exil. München, 2001. На данный момент глубоко исследована русская чехословацкая эмиграция. Итоговой работой следует считать монографию Елены Чиняевой, в ней же можно ознакомиться с теоретическими и методологическими аспектами, свойственными современному изучению зарубежья на Западе, включая проблему анализа политического языка эмигрантов: *Chinyaeva E.* Russians outside Russia: The Émigré Community in Czechoslovakia, 1918–1938. München, 2001 (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; Bd. 89). С многочисленными статьями по этому же региональному частному случаю можно ознакомиться в двух многотомных сборниках: Ruská a ukrajinská emigrace v CSR v letech 1918–1945 / Ed. Vaclav Veber, Zdenek Sládek, Miluša Bubeníková. Praha: Seminár pro dejiny východní Evropy pri Ústavu svetových dejin FF UK v Praze, 1993–1995. Vol. 1–3; International Conference “Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research: Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives.” Prague, August 14–15, 1995. Proceedings. Slavonic Library Attached to the National Library of the Czech Republic, Slavonic Institute of the Czech Academy of Sciences and Arts, Society for East and Central European Studies in the Czech Republic. Prague, 1995. Vol. 1–2.

4 О количественных показателях деятельности федеральных архивных служб и перечне наиболее значительных источников основных поступлений за последние несколько лет, обмене документами с зарубежными архивами и др. см.: Зарубежная архивная россика: итоги и перспективы выявления и возвращения // Отечественные архивы. 2001. № 1. С. 47–53. Об этапах работы дает представление: *Козлов В.П.* Зарубежная архивная россика: проблемы и направления работы // Новая и новейшая история. 1994. С. 13–23; Зарубежная архивная россика: Итоги и перспективы возвращения: Материалы Международной научно-практической конференции, 16–17 ноября 2000 г. М., 2000–2001. Отдельная тема — региональное дробление в изучении и описании источников: см., к примеру, статью А. Попова «Формирование комплекса архивных материалов российской эмиграции» в сборнике «Россика в США: 50-летию Бахметевского архива Колумбийского университета посвящается» (М., 2001 [= Материалы к истории русской политической эмиграции. Вып. 7]. С. 242–248).

5 *Костиков В.В.* Не будем проклинать изгнанье… Пути и судьбы русской эмиграции. М., 1990; Литература русского зарубежья: Антология: В 6 т. / Под ред. А.Л. Афанасьева, сост. В.В. Лаврова. М., 1990; Пути Евразии: русская интеллигенция и судьбы России / Сост. И.А. Исаева. М., 1992.

6 Наиболее полные каталоги были изданы во Франции: L’Emigration russe: revues et recueils, 1920–1980: index général des articles / Publié par la Bibliothèque russe Tourguenev et la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine; [ouvrage édité sous la direction de Tatiana Gladkova, Tatiana Ossorguine]. Paris, 1988; L’emigration russe en Europe: catalogue collectif des périodiques en langue russe, 1855–1940 / Établi par Tatiana Ossorguine-Bakounine. 2e éd., rev. et complétée. Paris, 1990 (1-е изд.: 1976); L’émigration russe en Europe: catalogue collectif des périodiques en langue russe, 1940–1979 / Établi par Anne-Marie Volkoff. 2e éd. ref. Paris, 1981. См. также: *Зарубин В.* Путеводитель по русской и русскоязычной периодике в Европе // Москва. 1991. № 1. С. 198–207; Сводный каталог русских зарубежных периодических и продолжающихся изданий в библиотеках

Санкт-Петербурга: 1917–1992. СПб.: РНБ, 1993; *Шаховской Д.М.* Библиография русского зарубежья // История и историки. М., 1995. С. 389–410.

7 Один из первых ключевых путеводителей по истории межвоенного периода был издан в Праге: Русская и украинская эмиграция в Чехословацкой республике, 1918–1938: Путеводитель по фондам и собраниям в Чешской республике. Прага, 1995; Русское зарубежье, 1917–1994: Каталог изданий из фондов Архива Русского зарубежья. М., 1992–2002. Т. 1–2; Литература русского зарубежья в фондах библиотек Москвы: Краткий справочник / Сост. И.В. Балдина. М., 1993; *Алексеев А.Д.* Литература русского зарубежья: Книги 1917–1940 гг.: Материалы к библиографии. СПб., 1993.

8 Фонды Русского исторического архива в Праге: Межархивный путеводитель. М., 1999; *Попов А.В.* Русское зарубежье и архивы: Документы российской эмиграции в архивах Москвы: Проблемы выявления, комплектования, описания, использования. М., 1998; Русское Зарубежье: Золотая книга эмиграции: первая треть XX века: Энциклопедический биографический словарь. М., 1997.

9 Хроника литературной жизни русского зарубежья: Франция (1929–1930) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 4; Хроника литературной жизни русского зарубежья: Франция (1931–1933) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5–6; Хроника литературной жизни русского зарубежья: Германия (1924–1925) // Российский литературоведческий журнал. 1997. № 8.

10 Русское зарубежье: хроника научной, культурной и общественной жизни, 1920–1940, Франция (= L'emigration Russe: chronique de la vie scientifique, culturelle et sociale, 1920–1940, France) / Под ред. Л.А. Мнухина. М.: ЭКСМО, 1995–1997.

11 Историческая наука российской эмиграции, 20–30-е гг. XX в.: Хроника / Сост. С.А. Александрова. М., 1998.

12 *Beyssac M.* La vie culturelle de l'emigartion russe en France (1920–1930). Paris, 1971.

13 Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrsg. von Karl Schlögel et al. Berlin, 1999.

14 Копии интервью хранятся в The School of Slavonic and East European Studies (University of London) и The Russian Archive, Brotherton Library (University of Leeds). См.: *Glenny M., Stone N.* The Other Russia. London, 1990.

15 Культура российского зарубежья / Под ред. А.В. Квакина, Е.А. Шулеповой. М., 1995; Россия в изгнании: судьбы российских эмигрантов за рубежом / Под ред. Е.И. Пивовара. М., 1999.

16 Der grosse Exodus: die russische Emigration und ihre Zentren 1917–1941 / Hrsg. von Karl Schlögel. München, 1994.

17 Вполне возможно отнести к последней категории один из сборников: Зарубежная Россия, 1917–1939. СПб., 2000. Фактом своего появления он обязан международной конференции «Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1939», проводившейся в ноябре–декабре 1999 года Сами составители и редакторы книги, впрочем, видят в ее условном структурировании преимущество: количество помещенных материалов, как и участников конференции, имеющих разные представления об уже существующем уровне и стандартах историографии, свидетельствует, по их мнению, о популяризации и демократизации темы.

18 В отличие от традиции «общих работ» по эмиграции составление коллекций документов, охватывающих одновременно разные аспекты ее жизни в разных географических центрах, не является характерным для современной историографии первой волны. См.: В поисках истины: пути и судьбы второй эмиграции: Сб. статей и документов / Под ред. А.В. Попова. М., 1997. В региональном аспекте упомянем многотомное собрание «Балтийский архив»: Балтийский архив: Русская культура в Прибалтике / Под ред. И. Белобровцевой. Таллинн, 1996. Т. 1–5.

19 Диаспора: Новые материалы / Отв. ред. О.А. Коростелев. СПб., 2001–2002. Вып. I–III.

20 Наиболее полный библиографический свод представлен в приложениях к журнальным публикациям: Библиография: Русское зарубежье. Ч. 1–2 / Сост. И.Л. Беленький // Россия и современный мир. 1998. Вып. 3–4 (20–21). Перечень содержит около 500 научных и публицистических работ, изданных за прошедшие несколько десятилетий как в эмиграции, так и в СССР/РФ. К сожалению, западная историография отображена крайне фрагментарно.

См. также: Российское зарубежье: итоги и перспективы изучения. М., 1997; *Квакин А.В.* Россия познает русское зарубежье // Новый журнал. 1998. № 211. С. 155–172 (главным образом пишет о мифологизации темы в начале 90-х годов); первый заметный очерк, правда малоаналитичный, см.: *Бочарова З.С.* Современная историография российского зарубежья 1920–1930-х годов // Отечественная история. 1999. № 1. С. 91–102.

21 См.: Изучение истории российского зарубежья в 90-е годы: Некоторые итоги и перспективы // Россия в изгнании: Судьбы русских эмигрантов за рубежом. М., 1999. С. 7–28. Один из последних номеров американского журнала Russian Studies in History был целиком посвящен российской эмиграции, в том числе ее историографии. См., к примеру, статьи: *Selunskaia V.M.* The Integration of the Russian Emigré Community Between the World Wars in Russian and Soviet Historiography // Russian Studies in History. 2002. Summer. Vol. 41. № 1. P. 8–37; *Bocharova Z.S.* Contemporary Historiography on the Russian Émigré Community in the 1920s and the 1930s // Ibid. P. 66.

22 См., в частности: *Тарле Г.Я.* Эмиграционное законодательство России до и после 1917 года (Анализ источников) // Источники по истории адаптации российских эмигрантов в XIX–XX вв.: Сб. статей / Под ред. Ю.А. Полякова и Г.Я. Тарле. М., 1997.

23 О социальном составе эмиграции, конечно, дают представление только частные региональные случаи. На основе данных анкетирования, проводившегося югославскими властями (материалы полностью сохранились в фондах Архива внешней политики России), можно воссоздать общую социальную панораму эмиграции не только в этой стране. Анкетирование включало в себя множество опросных показателей (профессиональной занятости, образования, знания языков, заработка беженцев, последующей миграции и т.д.). О содержании этих уникальных материалов и их значении для социальной истории зарубежья см.: Социальный портрет российского зарубежья 20-х годов (по материалам массового обследования российских эмигрантов в Югославии) // Россия в изгнании: судьбы российских эмигрантов за рубежом. М., 1999. С. 320–348.

24 *Ручкин А.Б.* Российское зарубежье 1920-х годов: проблемы адаптации ученых-эмигрантов на примере Экономического кабинета С.Н. Прокоповича. М., 1999. С. 23.

25 *Синдеев А.А.* Политика государственных и общественных институтов в вопросах адаптации и ассимиляции российской эмиграции в 1920-х гг. в Германии // Социально-экономическая адаптация российских эмигрантов (конец XIX–XX в.): Сб. статей. М., 1999. С. 173.

26 *Тарле Г.Я.* Об особенностях изучения истории адаптации российских эмигрантов в XIX–XX веках // История российского зарубежья: Проблемы адаптации мигрантов в XIX–XX веках. М., 1996. С. 30.

27 *Синдеев А.А.* Указ. соч. С. 185.

28 *Бойко Ю.В.* О влиянии смешанных браков на процессы социальной адаптации россиян во Франции 1920-х годов // История российского зарубежья: Проблемы адаптации мигрантов в XIX–XX веках. М., 1996. С. 111.

29 *Герасимова Н.П., Елисеева Е.Н.* Объединение русских эмигрантских студенческих организаций в Праге // Российское зарубежье: Итоги и перспективы изучения. М., 1997. С. 57–59; *Жданов Д.Н.* Студенческие организации в европейских центрах русской эмиграции и адаптация русского студенчества (1920-е годы) // Социально-экономическая адаптация российских эмигрантов. С. 150, 159; *Евсеева Е.Н.* Профессора и студенты // Русские без отечества: очерки антибольшевистской эмиграции 20–40-х годов / Под ред. С.В. Карпенко. М., 2000. С. 262–379; *Постников Е.С.* Студенчество России и проблемы получения высшего образования в эмиграции // Культурная миссия российского Зарубежья: История и современность. М., 1999. С. 92–102. Ф. Буббайер в монографической биографии С.Л. Франка приводит интересную ремарку из письма Франка Н. Бердяеву: Франк жалуется ему на то, что влияние его и русских философов на молодое поколение в конце 20-х годов уже практически отсутствует — молодежь предпочитает религиозному угару спорт и скаутинг. См.: *Boobbyer P.* S.L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877–1950. Athens, 1995. P. 151.

30 *Ершов В.Ф.* Адаптация российской военной эмиграции в странах размещения в 1920-е годы // История российского зарубежья. С. 89.

31 *Серапионова Е.П.* Деятельность земских и городских объединений и комитетов за границей (1920–1930-е годы) // Социально-экономическая адаптация российских эмигрантов. С. 61–73; *Сабенникова И.В.* Земско-городской комитет помощи русским беженцам за границей (Земгор): состав, структура и географические центры // Зарубежная Россия, 1917–1939: Сб. статей. СПб., 2000. С. 7–10; *Никишин И.Ф.* Русские врачи в Чехословакии в межвоенные годы // Культура русского зарубежья. М., 1995. С. 134–139. О религиозном аспекте адаптации: *Шулепова Э.А.* Роль и место Православной Церкви в процессе адаптации русской эмиграции // Культурная миссия российского зарубежья. С. 21–27.

32 *Фрейнкман-Хрусталева Н.С., Новиков А.И.* Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб., 1995. Впрочем, эта работа сильно стереотипизирует представление об эмигранте. См. также: *Поливанов О.А.* Психология русской эмиграции. (Наблюдение над мемуарами) // Из истории русской эмиграции. СПб., 1992; *Партаненко Т.В.* К вопросу о стереотипе поведения русской эмиграции во Франции // Русская эмиграция во Франции: вторая половина XIX — середина XX в. СПб.: Минерва, 1995.

33 См. статью: *Хрусталева Н.* Адаптация выходцев из бывшего СССР. Взгляд психолога // Диаспоры. 1999. № 2–3. Здесь же она оговаривается, что результаты психологических исследований интересны не только в историческом отношении; они могут быть актуализированы в условиях продолжающихся миграционных процессов в России и соседних странах СНГ. В этой области можно считать новаторской работу Дэвида Лэйтина «Становление идентичности: русскоговорящее население ближнего зарубежья». Касаясь проблематики ответа русскоязычных диаспор на вызовы национализма в государствах ближнего зарубежья, в частности в Прибалтике, Д. Лэйтин подробно рассматривает в свете теорий идентичности и национализма психологические механизмы слома традиционных моделей поведения у русскоязычных меньшинств (к примеру, так называемый каскадный эффект перехода на язык титульной нации) и делает предположения о пределах их языковой адаптации. См.: *Laitin D.* Identity in Formation: The Russian-speaking Populations in the Near Abroad. Ithaca, 1998. О феномене психологии изгнания в западной историографии: Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile / Ed. by Leon Grinberg and Rebeca Grinberg. New Haven, 1989.

34 *Квакин А.В.* Идейно-политическая дифференциация российской интеллигенции в период НЭПа, 1921–1927. Саратов, 1991; *Он же.* Культурная миссия российской интеллигенции в эмиграции: некоторые проблемы изучения // Российская интеллигенция на историческом переломе: первая треть XX века. СПб., 1996.

35 *Олейник О.Ю., Меметов В.С.* Интеллигенция, эмиграция, Отечество: проблема патриотизма в творческом наследии представителей российского зарубежья 20–30-х годов XX века. Иваново, 1997. С. 5.

36 См.: *Болотоков В.Х., Кумыков А.М.* Феномен наций и национально-психологические проблемы в социологии русского зарубежья (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, И.А. Солоневич, П.А. Сорокин, Г.П. Федотов). М., 1998; *Доронченков А.И.* Эмиграция «первой волны» о национальных проблемах и судьбе России. СПб., 2001.

37 *Олейник О.Ю., Меметов В.С.* Указ. соч. С. 37.

38 Не только недоумения, но и психологические изменения. В споре с националистом-охранителем В. Шульгиным П.Б. Струве утверждал, что укоренение, натурализация, т.е. юридическое принятие гражданства страны пребывания эмигранта, будет только способствовать экономической независимости эмиграции и расширению ее деятельности, более активному противодействию большевикам. См.: *Селунская В.М.* Проблемы адаптации эмигрантов из России в европейском зарубежье 20–30-х годов XX века. (По материалам эмигрантской мемуаристики) // История российского зарубежья. С. 48–50. Эти парадоксы отмечают сразу несколько исследователей: *Glad J.* Russia Abroad: Writers, History, Politics. Washington; Tenafly, 1999. P. 24, 488. В. Селунская упоминает о еще одном, казалось бы нереальном, факторе адаптации — государственной политике самих большевиков в отношении эмигрантов: *Селунская В.М.* Указ. соч. С. 50; см. также: *Синдеев А.А.* Указ. соч. С. 180.

39 *Тарле Г.Я.* История российского зарубежья: термины, принципы периодизации // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940. М., 1994. Кн. I. С. 16–17.

40 *Пушкарева Н.* Возникновение и формирование российской диаспоры за рубежом // Отечественная история. 1996. № 1. С. 53–65; *Тощенко Ж.Т., Чаптыкова Т.И.* Диаспора как объект социологического исследования // Социс. 1996. № 12. С. 37.

41 Подробное определение см.: *Тишков В.А.* Исторический феномен диаспоры // Исторические записки. 2000. № 3 (121). С. 207–236.

42 О том, что концепт диаспоры может быть внутренне противоречив даже в пуристском значении, пишет А. Милитарев на страницах журнала «Диаспоры», периодического издания, своевременно появившегося в ответ на активное обсуждение проблем миграций в 1990-х годах.

См.: *Милитарев А.* О содержании термина «диаспора» и к выработке его определения // Диаспоры. 1999. № 1. С. 24–33.

43 *Дятлов В.* Диаспора: попытка определиться в термине и понятии // Диаспоры. 1999. № 1. С. 8–23.

44 *Азихер А.* Эмиграция из России: культурно-исторический аспект // Свободная мысль. 1993. № 7. С. 75–76. См. также: *Тарле Г.Я.* История российского зарубежья: некоторые понятия и основные этапы // Проблемы изучения истории российского зарубежья. М., 1993. С. 14.

45 *Glad J.* Op. cit. P. 25. Несколько меньший по масштабности, но сходный опыт см.: *Putna M.C.* Rusko mimo Rusko: dejiny a kultura ruské emigrace 1917–1991. Brno, 1993. Vol. 1–2. См. также: *Gorboff M.* La Russie fantôme: l'émigration russe de 1920 à 1950. Lausanne, 1995.

46 *Chinyaeva E.* Russian Emigration: In Search for Identity (the Example of Russian Émigré Community in Czech Republic) // International Conference "Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia". Vol. 1. P. 58–59. Более подробно см. в ее книге: *Chinyaeva E.* Russians outside Russia. P. 23–35.

О теме национальной идентичности и ее связи с литературным процессом в эмиграции: Литературное зарубежье: проблема национальной идентичности. М., 2000. Собственно о связи литературно-печатного (культурного) консюмеризма в зарубежье с проблемой сохранения национальности, о которой писал М. Раев, историография пока умалчивает. Несколько работ о журналистике и книгопечатании в эмиграции посвящены другим проблемам: типологизации периодики, преемственности традиций и культурным связям с метрополией в период, когда эмигрантская печатная индустрия работала и на Советскую Россию, роли печатного слова в аккультурации эмигрантов. См.: *Жирков Г.В.* Между двух войн: Журналистика русского зарубежья (1920–1940 годы). СПб., 1998; *Ипполитов С.С., Катаева А.Г.* «Не могу оторваться от России»: Русские книгоиздатели в Германии в 1920-х гг. М., 2000; *Шомракова И.А.* Книжное дело русского зарубежья: (Европа, 1917–1940) // Книга: Исследования и материалы. М., 1994. Сб. 67. С. 165–184. О ранней газетной периодике см.: *Лысенко А.* Голос изгнания: становление газет русского Берлина и их эволюция в 1919–1922 гг. М., 2000. О символах, традициях и «ритуалах»: *Кузина Г.А.* Значение «Дней русской культуры» в жизни российской эмиграции // Культура российского зарубежья. С. 46–57; *Магидова М.* Традиции дня русской культуры // Зарубежная Россия, 1917–1939 гг. СПб., 2000. С. 289–295.

47 *Маркедонов С.* От истории к конструированию национальной идентичности (исторические воззрения участников Вольноказачьего движения) // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 527–558; *Гайнетдинов Р.Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века — 30-е годы: Исторический очерк. Набережные Челны, 1997. О евразийской концепции

см.: *Shnirelman V.* The Eurasian Concept of Culture: N.S. Trubetskoj and L.P. Karsavin // International Conference "Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives." Prague, 1995. Vol. 1. P. 448–466. О роли этнического фактора в политической дифференциации: *Доронченков А.И.* Малороссы и украинцы в российской эмиграции «Первой волны» (к проблеме этнической и политической идентификации) // Зарубежная Россия, 1917–1939 гг. С. 81–86.

48 *Шнирельман В.* Мифы диаспоры // Диаспоры. 1999. № 2–3.

49 См.: *Демина Л.И.* Историки и футурологи // Русские без отечества: очерки антибольшевистской эмиграции 20–40-х годов. М., 2000. С. 407–409.

50 Западная историография также не изобилует общими теоретическими подходами к идентичности в изгнании. См., например, подглавку "Long-Distance Nationalism" в последней монографической работе Б. Андерсона: *Anderson B.R.* The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World. London, 1998. P. 58–76. Об аргументах ревизионистов см.: *Brubaker R., Cooper F.* Beyond Identity // Theory and Society. 2000. № 1. P. 1–47; русский перевод этой статьи помещен в № 3 журнала Ab Imperio за 2002 год.

51 *Пашуто В.Т.* Русские историки-эмигранты в Европе. М., 1992.

52 *Вандалковская М.Г.* П.Н. Милюков, А.А. Кизеветтер: история и политика. М., 1992.

53 Судьбы историков российского зарубежья в 20–30-е годы // Россия в изгнании. С. 300–319; *Короткова А.А.* Историки русского зарубежья в 20–30-е годы // Культура и мировоззрение: методологические и методические вопросы. СПб., 1994. С. 13–25; *Вандалковская М.Г.* Историческая наука в российской эмиграции в Европе в 20–30-е гг. (Основные центры, направления, проблемы) // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940. М., 1994. Т. 1. С. 71–79; *Тункина И.В.* Академик Н.П. Кондаков: пражские письма на Родину // Зарубежная Россия, 1917–1939 гг. С. 230–238; *Кеппен А.* Научные достижения российской эмиграции в Северной Америке // Культура российского зарубежья. С. 123–129; *Беляев С.А.* Из истории становления Семинария имени академика Н.П. Кондакова // Русская эмиграция в Европе в 20–30-е гг. XX века / Под ред. Л.В. Пономаревой. М., 1996.

54 *Чепарухин В.В.* Петроградские политехники в первой волне эмиграции // Зарубежная Россия, 1917–1939 гг. С. 202–207; Российская научная эмиграция: двадцать портретов / Под ред. Г.М. Бонгарда-Левина и В.Е. Захарова. М., 2001.

55 *Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin: An Intellectual Biography. Lawrence, Kann, 1995. См. также: Возвращение Питирима Сорокина: Материалы

международного научного симпозиума, Москва — Санкт-Петербург — Сыктывкар, 4–9 февраля 1999 г. / Под ред. Ю.В. Яковца. М., 2000; *Емельянов Ю.Н.* С.П. Мельгунов в России и эмиграции. М., 1998; *Маркедонов С.М.* С.Г. Сватиков — историк и общественный деятель. Ростов н/Д, 1999; *Болховитинов Н.Н.* Жизнь и деятельность Г.В. Вернадского (1887–1973) и его архив. Саппоро, 2002; *Рибер А.* Изучение истории России в США // Исторические записки. 2000. № 3 (121). С. 65–105.

56 Тема, поднята впервые в статье Чарльза Гальперина: *Halperin Ch.J.* George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia // The Slavic Review. 1982. Vol. 41. № 3. P. 477–483.

57 К сожалению, адаптация ученых, академическая миграция России зарубежья, равно как и само теоретическое осмысление науки в изгнании (academic exile), слабо изучены в отечественной историографии. На Западе интеллектуальные миграции изучаются с конца 1960-х годов, особенно проработанной является тема миграции из Германии в США в годы гитлеризма немецких ученых-естественников, социологов, теологов и писателей. В ряду подобных изданий выделяется книга Клауса-Дитриха Крона «Интеллектуалы в изгнании». Ее автор блестяще типологизировал несколько эмигрантских стратегий академической адаптации и смог связать их с общими успехами работы немецких ученых, основавших школу социальных исследований в США. Для российских читателей, интересующихся теорией и методологией интеллектуальных миграций, это издание окажется весьма полезным. См.: *Krohn C.-D.* Intellectuals in Exile: Refugee Scholars and the New School for Social Research. Amherst, 1993. См. также биографические очерки о судьбах немецких ученых-эмигрантов и их наследии в сборнике: Forced Migration and Scientific Change: émigré German-speaking Scientists and Scholars after 1933 / Ed. by Ash Mitchell G. and Alfons Solner. Cambridge, 1996; стоит упоминания небольшая статья Йиндриха Томана о восприятии эмиграции участниками Пражского лингвистического кружка Н.С. Трубецким и Р.О. Якобсоном. См.: *Томан Й.* Образы эмиграции в письмах русских представителей Пражского лингвистического кружка // International Conference "Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia". Prague, 1995. Vol. 1. P. 472–479.

В современной российской историографии есть несколько работ по данной проблематике: упоминавшаяся уже книга А.Б. Ручкина «Российское зарубежье 1920-х годов: проблемы адаптации ученых-эмигрантов на примере Экономического кабинета С.Н. Прокоповича» и статья В.Л. Телицына «Русские академические группы в Западной Европе» в сборнике «Социально-экономическая адаптация российских эмигрантов» (с. 128–137). Однако они дают гораздо лучшее представление о конкретной организационной работе ученых и их политических пристрастиях, чем о взаимосвязи их идеологических поисков с социальной ситуацией

в эмиграции. В работе А. Ручкина обращается больше внимания на реакцию С. Прокоповича на большевистский эксперимент с нэпом. О более раннем периоде см.: *Иванов А.Е.* Российское академическое зарубежье XVIII — начала XX века (К постановке научно-исторической проблемы) // Источники по адаптации российских эмигрантов в XIX–XX веках. М., 1997.

58 Биографический сюжет см.: *Wes M.A.* Michael Rostovtzeff, Historian in Exile: Russian Roots in an American Context // Historia: Zeitschrift fur alte geschichte. Einzelschriften, Heft 65. Stuttagrt, 1990; Скифский роман / Под ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1997.

59 О А. Васильеве, фигуре, малоизвестной историкам эмиграции, уже появилось несколько публикаций: *Куклина И.В.* А.А. Васильев: «Труды и дни» ученого в свете неизданной переписки // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И.П. Менделеева. СПб., 1995. С. 413–438; *Грушевой А.Г.* К переизданию цикла общих работ А.А. Васильева по истории Византии // Васильев А.А. История Византийской империи: время до крестовых походов до 1081 г. СПб., 1998; Г.М. Бонгард-Левин опубликовал подборку писем М. Ростовцева А. Васильеву из архива последнего. Письма хранятся в университете Мэдисон в США. См.: *Бонград-Левин Г.М., Тункина И.В.* М.И. Ростовцев и А.А. Васильев (новые архивные материалы) // Вестник древней истории. 1996. № 4. С. 168–188.

60 См. как пример: *Evtuhov C.* The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. Ithaca, 1997.

61 *Свириденко Ю.П., Ершов В.Ф.* Белый террор? Политический экстремизм российской эмиграции в 1925–1940 гг. М., 2000. С. 5.

62 Там же. С. 62.

63 См.: Русская военная эмиграция 20–40-х годов: Документы и материалы / Институт военной истории МО РФ; ФСБ РФ; СВР. М., 1998. Кн. 1–2. Примечательно, что в следующем году выходит еще одна подборка материалов, уже заметно отличающаяся интеграционной интонацией: Военная мысль в изгнании: Творчество русской военной эмиграции / Под ред. А.Е. Савинкина, сост. И.В. Домнина. М., 1999 (= Российский военный сборник. Т. 16). По истории эмиграции на Дальнем Востоке см.: Российская эмиграция в Маньчжурии: военно-политическая деятельность, 1920–1945: Сб. документов. Южно-Сахалинск, 1994.

64 *Марущенко В.* Уникальный пласт военной культуры: Вдалеке от Родины русские офицеры думали о ее безопасности // Независимое военное обозрение. 2000. 20 ноября. № 39 (212). Статья является рецензией на упомянутый выше сборник «Военная мысль в изгнании».

65 *Бегидов А.М.* Военное образование в зарубежной России, 1920–1945. М., 2001. С. 6.

66 Там же. С. 324.

67 См.: Российская военная эмиграция в межвоенные годы // Россия в изгнании. С. 89–147; Попытки реванша: военно-политические доктрины российской военной эмиграции в 1920–1930-е годы // Там же. С. 248–263; *Домнин И.В.* Русское военное зарубежье: дела, люди, мысли (20–30-е годы) // Вопросы истории. 1995. № 1; *Ершов В.Ф., Пивовар Е.И.* Военно-учебные заведения и военно-научная мысль белой эмиграции в 1920–1930-е гг. // Роль русского зарубежья в сохранении и развитии отечественной культуры: Материалы научной конференции. М., 1993. О военной эмиграции в Болгарии: *Спасов Л.* Врангеловата армия в България, 1919–1923. София, 1999. Представление о взаимоотношениях на «идеологическом» фронте дает переписка философа И.А. Ильина и генерала Врангеля, сохранившаяся в Гуверовском архиве. См.: *Бортневский В.* И.А. Ильин и П.Н. Врангель, 1923–1928 // Русское прошлое. 1996. Вып. 6. С. 209–289. О самом Врангеле, его жизни в эмиграции, см. очерк В. Цветкова, написанный, правда, исключительно на основе мемуаров: *Цветков В.Ж.* Петр Николаевич Врангель // Вопросы истории. 1997. № 7. С. 54–80. О казачестве в эмиграции: *Худобородов А.Л.* Вдали от родины: Российские казаки в эмиграции. Челябинск, 1997; *Кириенко Ю.К.* Казачество в эмиграции: споры о его судьбах (1921–1945 гг.) // Вопросы истории. 1996. № 10; *Парфенова Е.Б.* Казачья эмиграция в Чехословакии. СПб., 1997. О военном периоде и коллаборационизме см.: *Newland S.J.* Cossacks in the German Army, 1941–1945. London, 1991; *Дробязко С.И.* Казачьи части в составе вермахта // Материалы по истории РОД. М., 1997. Вып. 1.

68 Исследователи Белой России могут оценить первую такую попытку, сделанную Полом Робинсоном. Его книга имеет широкую источниковедческую основу (американские, европейские и московские архивы, неопубликованные мемуары, в частности воспоминания генерала П.Н. Шатилова) и рассматривает многие аспекты темы: идеологию и организации белых в изгнании; отношение их в целом к политике и эволюции культурной и политической жизни российского рассеяния: *Robinson P.* The White Russian Army in Exile, 1920–1941. Oxford, 2002.

69 В фокусе его работы — меньшевистское восприятие Советской России и его отражение в оценках европейской социал-демократии. *Liebich A.* From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921. Cambridge, Mass., 1997.

70 Единственная существующая на сегодняшний день теоретическая работа по этой теме написана специалистом по современной диаспоральной международной политике Гэбриэлом Шеффером: *Sheffer G.* Diaspora Politics: At Home Abroad. Cambridge, 2003. Акцент в работе сделан на современных проблемах сохранения идентичности этнических групп в рассеянии. Другой пример более поверхностного взгляда на проблему с точки зрения теории см.: *Shain Y.* The Frontier of Loyalty: Political Exiles in the Age of the Nation-State. Middletown, Conn., 1989.

71 Политическая история российской эмиграции, 1920–1940 гг.: Документы и материалы / Под ред. А.Ф. Киселева. М., 1999. С. 5.

72 *Верба И.А., Гусарова Л.О.* С думой о Родине на чужбине: эволюция русских политических партий в эмиграции (1920–1940) // Кентавр: Историко-политологический журнал. 1995. № 3. С. 96–113; *Ершов В.Ф.* Белоэмигрантские концепции восстановления российской государственности // Там же. 1995. № 4; *Онегина С.В.* Пореволюционные политические движения российской эмиграции в 20–30-е годы (к истории идеологии) // Отечественная история. 1998. № 8.

73 *Кононова М.* Деятельность дипломатов царского и Временного правительств в эмиграции в 1917–1938 гг. // Международная жизнь. 2001. № 9–10. С. 71–83.

74 О роли русской диаспоры в создании подобных мифов и их «реализации» читатель может составить представление по биографии вождя Белого движения в Монголии и Забайкалье генерала Романа Унгерн-Штернберга. См.: *Юзефович Л.* Самодержец пустыни: феномен судьбы барона Р.Ф. Унгерн-Штернберга. М., 1993.

75 *Patrikeeff F.* Russian Politics in Exile: The Northeast Asian Balance of Power, 1924–1931. Basingstoke, 2002. P. xiii.

76 *Думов Н.Г.* Либерал в России: Трагедия несовместимости: Исторический портрет П.Н. Милюкова. М., 1993. Ч. 1; *Stockdale M.K.* Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880–1918. Ithaca, 1996; *Вандалковская М.Г.* П.Н. Милюков, А.А. Кизеветтер: История и политика. М., 1992.

77 *Christian R.F.* Alexis Aladin: The Tragedy of Exile. Ottawa, 1999. P. 178–179.

78 *Александров С.А.* Лидер российских кадетов П.Н. Милюков в эмиграции. М., 1996; *Он же.* Газета «Последние новости»: Париж (1920–1940 гг.) // Россия и современный мир. 1994. Вып. 2. С. 180–186. См. также: *Яковлева Т.А.* Пути возрождения: Идеи и судьбы эмигрантской печати П.Б. Струве, П.Н. Милюкова и А.Ф. Керенского. Иркутск, 1996; *Кувшинов В.А.* Кадеты в России и за рубежом (1905–1943 гг.). М., 1997.

79 *Исаев И.А.* Утописты или провидцы? // Пути Евразии. М., 1992. С. 3–26; *Исаев И.А.* Политико-правовая утопия в России: Конец XIX — нач. XX в. М., 1991; *Квакин А.В.* «Смена вех»: парижский этап деятельности // Русская эмиграция во Франции, 1850–1950-е гг.: Сб. научных статей. М., 1995.

80 *Hardeman H.* Coming to Terms with the Soviet Regime: The “Changing Signposts” Movement among Russian Émigrés in the Early 1920s. DeKalb, 1994. P. 191, 192.

81 Личность и деятельность А. Казем-Бека интересна хотя бы тем, что представляет собой уникальный случай успешного возвращения и реадаптации на Родине лидера откровенно антибольшевистского и про-

монархического движения. См.: *Hayes N.* Kazem-Bek and the Young Russians’ Revolution // Slavic Review. 1980. Vol. 39. № 2. P. 255–268.

82 *Джон С.* Русские фашисты: трагедия и фарс в эмиграции, 1925–1945. М., 1992.

83 См.: *Левинская И.А.* Русские фашисты на Дальнем Востоке и в США // Национальная правая прежде и теперь: Историко-социологические очерки. СПб., 1992. Ч. 1: Россия и русское зарубежье. С. 151–171.

84 *Жданов Д.Н.* Русские национал-социалисты в Германии (1933–1939 гг.) // Россия и современный мир. 1998. № 3 (20); *Онегина С.В.* Русский фашизм в 1930-е годы // Кентавр. 1993. № 5. С. 105–121.

85 *Окороков А.В.* Фашизм и русская эмиграция (1920–1945 гг.). М., 2002.

86 *Shenfield S.D.* Russian Fascism: Traditions, Tendencies, Movements. Armonk, 2001.

87 Еще один взгляд на традицию фашизма в России: Звезда и свастика: большевизм и русский фашизм / Сост. С. Кулешова. М., 1994; и работа С. Кулешова: *Kulešov S.* Il fascismo russo. Venezia, 1998.

Примечательно то, что даже в снискавших высокую оценку работах историков-компаративистов эмигрантский русский фашизм не фигурирует. См.: *Payne S.G.* A History of Fascism, 1914–1945. London, 1995.

88 Обзор публикаций по евразийской проблематике можно найти в пространном введении к библиографическому изданию под редакцией А. Антощенко: О Евразии и евразийцах (библиографический указатель). Петрозаводск, 1997. Евразийские источники активно переиздаются, в числе недавних переизданий: Исход к Востоку / Под. ред. О.С. Широкова. М., 1997; Exodus to the East: Forebodings and Events: An Affirmation of the Eurasians / Ed. By Ilya Vinkovetsky and Charles Schlacks, jr.; trans. and with a bibliographical essay by Ilya Vinkovetsky; with additional trans. by Catherine Boyle and Kenneth Brostrom; afterword by Nicholas V. Riasanovsky. Idyllwild, Calif., 1996. Архивные источники, как правило, представляют собой документы, периодически «выдергиваемые» из фонда П.Н. Савицкого в ГАРФе. Однако за последние два года объем вводящихся в оборот документов расширился в основном за счет фондов Г. Вернадского (Бахметевский архив Колумбийского университета) и П. Сувчинского (Национальная библиотека в Париже). В частности, см. подборку документов в Ab Imperio (2003. № 2), а также публикации: К истории «евразийства»: М. Горький и П.П. Сувчинский / Публикация Дж. Мальмстада // Диаспора: Новые материалы. СПб., 2001. Вып. I. С. 328–347 (переписка М. Горького с П. Сувчинским); *Никитин В.* Свидетельские показания в деле о русской эмиграции / Публикация М.Ю. Сорокиной // Там же. С. 587–644 (воспоминания и переписка ориенталиста-евразийца В. Никитина с Г. Вернадским).

89 *Степанов Н.Ю.* Практическая работа Пражской группы евразийской организации как политической партии // International Conference “Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives.” Prague, 1995. Vol. 1. P. 437–447; *Он же*. Научная и преподавательская деятельность евразийцев в Европе // Русская эмиграция в Европе в 20–30-е гг. XX века / Под ред. Л.В. Пономаревой. М., 1996. С. 199–221; *Чиняева А.В.* Русские интеллектуалы в Праге: теория евразийства // Там же. С. 177–198; *Shlapentokh D.V.* Eurasianism: Past and Present // Communist and Post-Communist Studies. 1997. Vol. 30. № 2. P. 129–151.

90 *Мещеряков Н.* На переломе: Из настроений белогвардейской эмиграции. М., 1922. С. 69.

91 *Вандалковская М.Г.* Историческая наука российской эмиграции: «Евразийский соблазн». М., 1997; *Пащенко В.Я.* Евразийская идеология. М., 2000; *Пушкин С.Н.* Историософия евразийства. СПб., 1999; *Суханек Л.* Россия и Европа: Евразийство: предшественники и продолжатели // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940 гг. М., 1994. Кн. 1. С. 179–190.

92 См.: *Ringer F.* Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890–1920. Cambridge, 1992.

93 Книга В. Пащенко состоит как бы из двух «книг»: первая посвящена теории идеологии (скрещивание Ленина с К. Манхеймом), вторая —ничего общего с первой не имеющая интеллектуальная история евразийства.

94 Недавние примеры: Основы евразийства: Антология основных программных материалов по идеологии и политическим воззрениям представителей евразийского движения / Сост. Н. Агамалян, В. Галимова и А. Гуськов. М., 2002; *Орлова И.Б.* Евразийская цивилизация: социально-историческая ретроспектива и перспектива. М., 1998; *Дугин А.Г.* О евразийстве / Савицкий П.Н. Континент Евразия / Сост. А.Г. Дугина. М., 1997.

95 *Toman J.* The Magic of a Common Language: Jakobson, Mathesius, Trubetzkoy, and the Prague Linguistic Circle. Cambridge, Mass.; London, 1995; *Laruelle M.* L’idéologie eurasiste russe, ou comment penser l’Empire / Préface de Patrick Sériot. Paris; Montreal, 1999; *Sériot P.* Structure et totalité: les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale. Paris, 1999. Отечественные исследователи писали и пишут в основном об этнолингвистических аспектах евразийства. См.: *Никишенков А.А.* Н.С. Трубецкой и феномен евразийской этнографии // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 89–92; *Широков О.С.* Проблема этнолингвистических обоснований евразийства // Исход к Востоку. М., 1997. С. 5–41. Можно говорить о вполне сложившейся польской евразийской школе. См.: *Paradowski R.* Idea Rosji-Eurazji i naukowy nacjonalizm Lwa Gumilowa: proba rekonstrukcji ideologii eurazjatyzmu. Warszawa, 1996. См. также: *Backer R.* Ewolucja eurazjatyzmu. Od futurystycznego postsiowianofilstwa do “nacjonalistycznego” totalitaryzmu // Miedzy Europa a Azja: idea Rosji — Eurazji / Pod red. Stefana Grzybowskiego. Torún, 1998. P. 47–61; *De Lazari A.* O mentalnoњciowych korzeniach eurazjatyzmu // Ibid. P. 101–114.

96 Гносеологический аспект присутствует в работе В. Пащенко, но его выводы, к сожалению, не имеют ничего общего с выводами французских коллег. Это тем более обидно, что в российской историографии это, пожалуй, единственная работа, претендующая на концептуальность в подходе к идеологии.

97 Сходное наблюдение см.: *Бочарова З.С.* Современная историография российского зарубежья 1920–1930-х годов // Отечественная история. 1999. № 1. С. 97–98.

98 Первый такой пример: *Хисамутдинов А.А.* Российская эмиграция в Китае: Опыт энциклопедии. Владивосток, 2002.

99 В середине 1990-х гг. об этом пыталась писать И. Сабенникова, но голос ее потонул в хоре «регионалистов»: *Сабенникова И.В.* Русское зарубежье: сравнительно-исторический подход // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 29–31 января 1996 г. М., 1996. С. 260. Внимание историков эмиграции еще привлечет первая в российской и западной историографии попытка создания цельного нарратива именно на основе компаративного видения: *Она же.* Российская эмиграция (1917–1939): Сравнительно-типологическое исследование. Тверь, 2002.

Сергей Маркедонов
Основной вопрос казаковедения: российская историография в поисках «древнего» казачества

Безусловно, «основным вопросом казаковедения» является вопрос о происхождении казачества. Без его обсуждения не обходится ни одна конференция или семинар, посвященный казачьей истории. Для историка казачества проблема происхождения является, если угодно, «осевым временем» казачьей истории.

История и миф

Не будет преувеличением сказать, что от ответа на вопрос «откуда есть пошли казаки» зависят и созданные на его основе исторические образы казачества и Донского региона (Донской земли, Земли Войска Донского, Области Войска Донского, Всевеликого Войска Донского). Для тех, кто придерживается версии о так называемом «миграционном» происхождении казачества, главными факторами казачьей истории будут социально-экономическое и политико-правовое развитие Российского государства и казачьих сообществ. Когда возникновение первых казачьих общин на Дону связывается с массовым бегством крестьян, холопов и служилых людей в Дикое поле, акцент делается на противоборстве двух стихий — Российского государства и казачьей «вольницы». При этом конкретные трактовки социально-политической природы самого государства (крепостническое, феодально-крепостническое, «вотчинное», «Русская власть» и др.) оказываются вторичны. На основе такого решения «основного вопроса» формируются два образа казачества. Первый — это образ социального протестанта или

же, говоря словами Э. Хобсбаума, «социального бандита». «Социальные бандиты, — по мнению Хобсбаума, — крестьянские изгои, которых землевладелец и государство рассматривают как преступников, но которые остаются в рамках крестьянского общества и воспринимаются его членами как герои, защитники, мстители, борцы за справедливость, вероятно, даже лидеры освобождения, и в любом случае — люди, которыми надо восхищаться, помогать и поддерживать...»[1] Второй образ — это защитник свободы, человеческого достоинства, продолжатель и хранитель древнерусских традиций народоправства.

В глазах же сторонников концепции автохтонного происхождения казачества социальные и экономические предпосылки возникновения казачьих сообществ теряют свое значение. Рассматривая в качестве предков казаков (праказаков) славяно-русское (или этнически смешанное славяно-тюркское) население южнорусских степей в период половецкого и монгольского доминирования задолго до первых упоминаний о собственно казаках (конец XV века), в качестве основного фактора казачьей истории такие исследователи определяют этническое (этнополитическое) развитие самого казачества, а также его внешнеполитическую деятельность. Образы казачества, основанные на концепции автохтонного происхождения, в содержательном плане могут быть диаметрально противоположными. В одном случае «древнее» происхождение казачества будет свидетельствовать об этнической обособленности казаков от великороссов. При таком подходе рассмотрение противоборства казачества и Российского государства окрашивается не в социально-политические, а в этнополитические тона и трактуется как борьба двух этнических сообществ — русских и казаков. Казак в этой ситуации оказывается не социальным протестантом, а борцом против этнической дискриминации. Второй образ «казака-автохтона» не имеет антирусской направленности. Напротив, он будет рассматриваться как орудие «русской Реконкисты», борьбы за возвращение «древнего Лукоморья», утраченного в период половецкого и монгольского доминирования в Диком поле. В рамках этого образа акцент делается не на противопоставлении великороссов казакам, а на потенциале небольших групп славяно-русского населения, переживших половецкое и монгольское нашествие, чтобы впоследствии стать фундаментом казачества.

Таким образом, работы сторонников «миграционной» концепции в большей степени ориентированы на сюжеты социально-политической и социально-экономической истории, тогда как исследования защитников автохтонного происхождения казаков ориентированы на этническую (этнополитическую) историю и проблемы международных отношений в Северном Причерноморье и Приазовье.

Вопрос о происхождении казаков, как ни одна другая тема «казачьей» историографии, оказал (и оказывает) мощное влияние на массовое историческое сознание и формирование казачьего мифа в литературе и публицистике. По справедливому замечанию американского исследователя казачьей истории Б. Боука, «разговор о „казаках“ очень часто являет собой упражнение в поиске ошибочной идентичности. Подобно „крестоносцам“, „ковбоям“ и „спартанцам“, казаки стали сообществом, известным во всем мире. Их прошлое представляет собой резервуар, в который националисты, ученые, стратеги, создатели символов и разработчики видеоигр вкладывают различное содержание в течение многих веков. От Канады до Кавказа можно встретить людей, которые ведут свое происхождение от „казаков“... Старовер в Орегоне, профессор в Киеве, самопровозглашенный казачий генерал в Краснодаре имеют веские основания для личной связи с казачьей историей, но каждый приносит в дискуссию различный набор мемуаров, текстов и традиций»[2]. В этой связи чрезвычайно важным является вопрос о том, с какого времени сами казаки «помнят» свою историю. Не менее важна и проблема эволюции этого «знания — воспоминания» о собственных «веках трояновых» как на уровне казачьей элиты, так и на уровне повседневности. К сожалению, источниковая основа для исследования подобного рода чрезвычайно бедна. Тем не менее имеющиеся сведения позволяют в общих чертах судить об этих «знаниях» и их эволюции.

«Знания-воспоминания» казаков о своем происхождении и о первых веках своей истории не были неизменными. До инкорпорирования казачества в Российское государство (то есть в XVI — начале XVIII века) представление «степных рыцарей» о начальном периоде своей истории весьма отличалось от утвердившегося впоследствии канона. Изменение социально-политического и правового статуса казачества влекло за собой весьма серьезные сдвиги в исторических представлениях казачьей верхушки и массовой исторической памяти казаков, за которыми не поспевали массовые представления неказачьего (прежде всего крестьянского) населения.

В повести «азовского цикла» (об азовском «осадном сидении» 1641 года) донской казачий есаул Федор Порошин недвусмысленно говорил о происхождении донцов: «...И мы про то сами ведаем, какие мы на Руси в государстве Московском люди дорогие... А нас на Руси не почитают и за пса смердящего... Отбегаем мы ис того государства Московского из работы вечныя, ис холопства неволнаго, от бояр и дворян государевых»[3]. Если учесть, что азовская повесть представляла собой, по сути, официальную позицию донского казачества и была обращена не к османам или крымским татарам, а к Земскому собору Московского государства, решавшему вопрос о военно-политической помощи Войску Донскому в его борьбе с Оттоманской Портой, то следует признать, что донскому есаулу не было смысла лукавить. Таким образом, бегство на Дон было официально признано Войском Донским как главный источник своего формирования. Второй источник также указан в повести — османские полонянки[4]. Отсюда и смешанный этнический состав населения Дона. По словам историка Н.А. Мининкова, «казаки не давали прямого ответа на вопрос о времени своего появления на Дону. Однако в фольклорной традиции они связывали это с „казанской службой“ Ивану Грозному, за которую царь будто бы пожаловал донцам „славный Тихий Дон с потоками и белой Манычью“. Следовательно, как полагали сами казаки, предки их жили на Дону не ранее середины XVI века, со времен Ивана IV... Едва ли случайно и то обстоятельство, что в донском фольклоре нет сюжетов более ранних, чем война Ивана Грозного с Казанью»[5]. С «казанской службой» казаки связывали и особый характер их отношений с Московским государством, прежде всего службу без присяги («крестного целования»). «И крестного целованья, государи, как и зачался Дон казачьи головами, не повелось», — писали казаки царю Михаилу Федоровичу Романову в войсковой отписке от 26 мая 1632 года. Данный документ представляет собой своего рода хронику казачьих военных походов в составе русских войск (взятие Казани в 1552 году, участие в Ливонской войне 1558–1583 годов и в Русско-шведской войне

1591–1594 годов). Обращаясь к военной истории казачества, авторы отписки пытаются обосновать свое право служить «без крестного целования». По их версии, «зачался Дон казачьи головами» также не ранее казанской эпопеи[6].

Подобного рода казачьи «воспоминания» о своей первоначальной истории стали основой для образа казака как защитника свободы, а Дона — как территории свободы. Диссидент XVII века, беглый подьячий Посольского приказа Григорий Котошихин, писал, что «Доном от всяких бед освобождаются»[7]. Этот казачий миф надолго пережил существование «вольного казачества», усмиренного Алексеем Михайловичем после подавления разинского восстания и встроенного в каркас регулярного государства Петром Великим[8]. Положение казаков было предметом зависти и мечтаний российского крестьянства. Так, в манифесте от 31 июля 1774 года Емельян Пугачев жаловал всех участников своего выступления «вечно казаками»[9]. Принцип «с Дону выдачи нет», в реальности ликвидированный на рубеже XVII–XVIII веков, продолжал жить в виде массового мифа среди крестьянского населения Российской империи вплоть до XIX века. Отсюда и многочисленные факты бегства на Дон в XVIII–XIX веках в поисках «вольной жизни», и правительственные меры по пресечению «пристанодержательства» беглых[10]. Поиски «казачьего парадиза» российскими крестьянами прекрасно описаны донским писателем Г.А. Семенихиным в его романе (своеобразной семейной хронике) «Новочеркасск»[11].

Однако миф о казачьей свободе, основанный на версии о происхождении казаков от беглых Московского государства, бытовал не только в форме массовых крестьянских представлений. Надежды на «пробуждение» вольного казачьего духа питали и русские революционеры-радикалы от А.И. Герцена и М.А. Бакунина до Г.В. Плеханова (народнического периода) и ранних социалдемократов[12]. Герцен писал, что «когда к 12 миллионам рабов присоединятся казаки, глубоко обиженные потерей своих прав и вольностей», тогда «будет о чем подумать жителям Зимнего дворца»[13]. По словам же Бакунина, истинная свобода существовала в русском мире, в общине Киевской и Новгородской Руси, лишь среди казачества[14]. Отсюда формировался и взгляд на казаков как на угнетенную группу населения Российской империи. Поэт и адвокат, спе-

циализировавшийся на защите обвиняемых по «политическим» делам, А.А. Ольхин, писал: «Стонут Польша, казаки, забитый еврей, стонет пахарь наш многострадальный»[15].

Мифологема Дона, с которого «выдачи нет», была с энтузиазмом поддержана и представителями совсем других политических воззрений. После революционных событий 1917 года ее «певцами» стали лидеры Белого движения. «Шли они все просто на Дон, не имея никакого представления о том, что их ожидает... — туда, где ярким маяком служили вековые традиции казачьей вольницы», — описывал приход на Дон политических противников большевиков генерал А.И. Деникин[16]. Образ казака — социального изгоя, завоевавшего себе свободу и автономию от государственного вмешательства, получил также широкое распространение в зарубежной публицистике. Таким образом, казачье «знание-воспоминание» о собственном происхождении от беглых русских крестьян (и вообще — социальных изгоев) способствовало утверждению мифа об исключительном казачьем свободолюбии, который в разных версиях пережил само «вольное» от государственной российской власти казачество почти на три века.

Между тем внутри казацкой традиции начиная с XVIII века происходила эволюция представлений о собственном прошлом. По словам Мининкова, «новый взгляд на происхождение донского казачества распространился... когда оно превратилось в полупривилегированное сословие Российской империи и в известной мере в орудие политики государства». Более того, государство стремилось превратить казаков в «замкнутую касту воинов» (по словам С.Ф. Номикосова)[17]. Основной вектор этой политики сохранялся вплоть до февраля 1917 года. По словам донского литератора, депутата Государственной думы первого созыва Ф.Д. Крюкова, «всякое пребывание вне станицы, вне атмосферы начальственной опеки, всякая частная служба, посторонние заработки для него (казака. — *С.М.*) закрыты. Ему закрыт доступ к образованию, ибо невежество признано лучшим способом сохранить воинский казачий дух...»[18] Политика искусственного «отгораживания» казачества от остальной России весьма способствовала массовому распространению среди казаков партикуляристских представлений о Доне и казачестве, родословная которого теперь удревнялась за пределы XVI века. Подчеркивалось также нерусское этническое происхождение

«степных рыцарей» (тюркское или кавказское). Военный инженер, комендант крепости Св. Димитрия Ростовского и историк А.И. Ригельман, имевший возможность проводить «этнографические интервью» с казаками, отмечал в своей «Истории о донских казаках», что они считают себя «природой не от московских людей», а только «обрусевшими», и говорят: «Я не москаль, но русской, и по закону, и по вере православной, а не по природе»[19]. Справедливо, на наш взгляд, мнение Мининкова о том, что «правнуки защитников Азова пытались отмежеваться от родства с Москвой. Полупривилегированное сословие донских казаков, а тем более ставшие чиновниками-дворянами старшины не желали иметь ничего общего с находившимся под крепостным гнетом населением России»[20].

Это стремление отделить себя от основного массива подданных Российской империи во многом базировалось на удревнении собственной истории. Противопоставление казаков «Руси» и русским в конце XIX столетия было отмечено М.Н. Харузиным, исследовавшим казачье обычное право и повседневную жизнь[21]. По словам Боука, «для рядовых казаков слово „русский" означало в первую очередь подчиненного и вечно просящего крестьянина, „мужика" (из которых и состояла значительная часть российского населения)»[22]. Отсюда и массовые представления казаков XIX — начала XX века о том, что они происходят не от «русских», а «от казаков»[23]. Такое «воспоминание» собственной родословной противоречило мифу о свободолюбивых потомках беглых людей, доминировавшему за пределами собственно казаческого сообщества.

Частичное восстановление староказачьей традиции «помнить историю» с момента появления на Дону «казачьей вольницы» происходит после Февральской революции 1917 года. Восстановление выборности атаманов (уничтоженной Петром Великим) и казачьих представительных органов (кругов, рад) сделало востребованным концепт «возрождения» свободного казачества и стимулировало романтизацию эпохи «освоения Дикого поля». «На краю Восточной Европы, охваченной пожаром небывалой войны, возрождалась древняя Донская Вольница в образе крепко организованного правового государства новейшего типа с сильной армией», — писали авторы «Очерка политической истории Всевеликого Войска Донского»[24]. С другой стороны, распад Российской империи и партикуляризация постимперского пространства, создание само-

стоятельных казачьих государств актуализировали идею особости «казачьего народа» и представления о древних корнях казачьей истории. В этой связи донской атаман П.Н. Краснов писал о «молодом национальном чувстве» донских казаков[25]. Таким образом, среди идеологов и создателей Всевеликого Войска Донского были как те, кто «помнил» раннюю историю казачества как «вольницу», так и те, кто видел в ней предпосылку для «национального возрождения». Недостаточная изученность источников, дающих представление о массовой исторической памяти казаков времен «красной смуты», не позволяет говорить более определенно о том, какое именно «воспоминание» о происхождении казаков доминировало в 1917–1920 годах на уровне повседневных представлений.

На рубеже XX–XXI столетий о себе заявило неоказачье движение. Главная цель движения — *возрождение* казачества — предопределила его ретроспективный характер. Неоказачье движение начало интенсивный поиск «золотого века» казачества с целью перенесения его основных достижений в современную эпоху. В рамках этого движения «основной вопрос» о происхождении занимает далеко не первое место. Главная историческая мифологема неоказачьего движения — геноцид казачества, организованный совершенно определенной «малой нацией» и ее представителями в большевистском руководстве (Л.Д. Троцким, Я.М. Свердловым). В открытой или завуалированной форме тезис о геноциде, начало которому положила Директива Оргбюро ЦК РКП(б) от 24 января 1919 года, обсуждается сегодня на страницах неоказачьих изданий, звучит в публичных выступлениях лидеров движения и его «историографов». Проблема происхождения казачества в их идеологии является лишь производной: она призвана подтвердить факт геноцида особого «казачьего народа». Тезис о казачестве как «самобытном народе в общей семье народов мира», который в XX столетии «подвергся геноциду и репрессиям» со стороны Российского государства, был включен первым пунктом в Декларацию съезда донских казаков Всевеликого Войска Донского, прошедшего 5 сентября 2002 года в Новочеркасске[26]. На этом основании неоказачьи лидеры претендуют на историческую реабилитацию, а значит — на получение дополнительных прав и привилегий. «Если перепись выявит, что на территории Всевеликого Войска Донского компактно проживает многочисленная народность казаков, мы сможем претендовать

на существенные федеральные ассигнования», — заявил на одной из своих пресс-конференций в 2002 году атаман Всевеликого Войска Донского В.П. Водолацкий[27]. В этом случае тезис об автохтонном происхождении казачества оказывается хорошим политическим подспорьем. Отсюда и стремление неоказачьих атаманов Юга России внедрять в массовое сознание участников движения за возрождение казачества (через казачьи СМИ: газеты «Донскія войсковыя ведомости», «Казачий круг», журнал «Голос казака») память об отдельной казачьей истории, уходящей в глубь веков (в эпоху Тмутараканского княжества, существования общин бродников). Отсюда и их апелляция к научным исследованиям, разделяющим идеи об автохтонном происхождении казачества.

Интересно отметить, что неоказачье движение в различных частях Российской Федерации по-разному относится к конструированию особой этнической идентичности, и это отношение детерминировано той или иной трактовкой происхождения казачества. Если у неоказаков Юга России служение идее о происхождении казачества от древнего населения Дона и Приазовья предопределяет этнический характер «возрождения», то для неоказачьего движения Дальнего Востока проблема «автохтонного» происхождения не существует в принципе. Очевидно, что создание Забайкальского (1851), Амурского (1858) и Уссурийского (1889) казачьих войск — факты «позднеказачьей истории». Никаких «древних» корней на территории Дальнего Востока казаки не имели. Образование дальневосточных казачьих войск — следствие политики Российской империи по расширению своей территории и обеспечению ее безопасности. Этот процесс гораздо лучше обеспечен источниками, чем колонизация Дикого поля, а потому здесь нет основы для спекуляций по поводу его удревнения. Отсюда и иные массовые политические настроения, суть которых — не отделение от великорусского этнического массива, а, напротив, всяческое подчеркивание своей связи с Россией, определение себя как российского национального авангарда. Поэтому дальневосточное неоказачество, в отличие от южнороссийского, интересно как одно из проявлений феномена *settler state*. Массовые же представления неоказаков Дальнего Востока дают богатую пищу для изучения пограничной ментальности[28].

Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что идея автохтонного происхождения казачества не может соперничать в популярности с мифом о беглых свободолюбцах. Образ беглого поборника свободы и справедливости не редкость на страницах популярных изданий и на теле- и киноэкранах, чего нельзя сказать о возможных «этнических» предшественниках казачества типа тмутараканцев, бродников, берладников или новгородских ушкуйников. Даже соблазнительные теории о скифах и амазонках как протоказаках не получили развития на уровне художественной литературы, кино и массового искусства в целом.

Следует также отметить и весьма осторожное отношение к удревнению казачьей истории со стороны авторов учебных пособий для вузов и школ. Атаман Водолацкий, обосновывая необходимость учета казаков в ходе Первой Всероссийской переписи населения в 2002 году, заявлял: «Казаки — это один из восточнославянских народов, имеющий свой особый физический и духовный облик. Казаки отличаются соборностью, отвагой, развитой взаимовыручкой. Мы нисколько не сомневаемся, что казак — это национальность»[29]. В учебном же пособии для «казачьих кадетских корпусов и других казачьих учебных заведений», написанном при участии упомянутого атамана, содержится всего один «объективистский» аргумент в пользу удревнения и этнизации казачьей истории: «В исторической науке существует точка зрения, что эти крещеные половцы стали одними из предков запорожских и слободских казаков, появившихся впоследствии на Украине»[30]. В учебнике нет традиционных для защитников концепций автохтонного происхождения казачества сюжетов (история бродников или участие казаков в Куликовской битве 1380 года). Напротив, авторы говорят о появлении первых казачьих поселений на Дону в 40-х годах XVI века. Если же мы обратимся к вузовскому учебнику по истории Дона и Северного Кавказа, то идеи автохтонного происхождения казаков найдем лишь в историографическом обзоре[31].

Автохтонное происхождение казачества: генеалогия научной «концепции»

Итак, применительно к «основному вопросу» истории казачества «память» и «академическая историография» не выступают как безусловно альтернативные друг другу. Скорее, они взаимозависимы,

и линия противостояния проходит между определенными версиями прошлого и модусами воспоминания о нем, противопоставленными другим версиям прошлого и другим «воспоминаниям». В этой части статьи мы сконцентрируемся на «истории» в ущерб «памяти», но, как следует из вышесказанного, анализ историографического процесса вовсе не исключает обращение к памяти и к массовым представлениям о прошлом, а также к факторам, их детерминирующим...

В современной российской историографии принято учитывать наличие «миграционной» и «автохтонной» концепций происхождения казаков. Правда, использование термина «концепция» для характеристики различных взглядов на возникновение казачьих сообществ весьма условно. Оно призвано формально облегчить историографический труд и внести некоторый порядок в описание всего многообразия взглядов и подходов к раннеказачьей истории. В реальности же никаких методологически целостных и развернутых концепций (как «миграционной», так и «автохтонной») не существует, поскольку исследователи, выводившие происхождение казаков от беглого тяглого и служилого населения Руси или от общин бродников XII–XIII веков, никогда не характеризовались общностью теоретико-методологических и общественно-политических воззрений. К примеру, если П.В. Голубовский пытался проанализировать уникальность казачьих общественных институтов (круг, традиции выборности) и для этого обращался к их «истокам» в древнерусской истории[32], Т.М. Стариков, готовя «План работ по истории казачества», имел в виду конечную цель иного порядка — обоснование казачьей государственности и идеологии казачьего национализма[33]. В одном случае мы имеем дело с логикой научного исследования, а в другом — с презентивной историографией. Таким образом, речь может идти о самой поверхностной общности взглядов тех или иных историков на происхождение казачества.

Вместе с тем условное выделение двух концепций происхождения казачества кажется более эффективным с точки зрения конкретной историографической работы. Так, представивший иную классификацию «концепций» в «казачьей» историографии К. Гёрке выделил «придворную» историографию (Hoffhistoriographie), для которой характерно подчеркивание неразрывной свя-

зи между казаками и русскими монархами; советско-марксистскую, в которой «казачий вопрос» увязан с классовой борьбой; эмигрантскую, в которой живет «химера казачьей нации»; и критический подход западной исследовательской литературы[34]. Между тем очевидно, что поиски «древнего» казачества на свой лад вели представители разных историографических субкультур — и «придворные» историки, и советские марксисты, и эмигранты.

В современной историографии недостает научной генеалогии «автохтонной концепции» происхождения казачества с того момента, когда сформировался исторический скепсис по отношению к «беглохолопской» версии (XVIII век) и до наших дней. Именно в восполнении данного пробела мы и видим свою задачу в настоящей статье.

Как мы уже писали выше, идея об автохтонном происхождении казаков завоевала умы целого ряда исследователей из-за скудости доступных им источников и противоречивости содержащейся в них информации. В 1910 году в редакционном комментарии к статье историка П.П. Сахарова (которая, по сути, была первым опытом историографического изучения проблемы происхождения казаков) в газете «Донские областные ведомости» делалось следующее заключение: «Нам думается, что для окончательного решения вопроса о начальном возникновении донского казачества у нас еще многого недостает, и до тех пор, пока не будут исследованы все древние известия о Доне и в особенности акты венецианских и генуэзских архивов, сохранившиеся донесения посланников и консулов, находившихся в Тане (место расположения венецианской и генуэзской торговых факторий на территории современного города Азова Ростовской области. — *С.М.*) в XIII–XIV веках, о сношениях их с обитателями Нижнего Дона в домонгольский период и в начале монгольского владычества, — невозможно сказать последнего слова по рассматриваемому автором (П.П. Сахаровым. — *С.М.*) вопросу»[35]. Как видим, проблема расширения источниковой базы была обозначена еще в начале XX столетия. Тем не менее и сегодня мы с полным правом можем процитировать историка второй половины XIX века П.А. Соколовского: «Вопрос о происхождении донских казаков остается до сих пор далеко не разрешенным, разделяя, таким образом, участь большей части важнейших вопросов русской истории»[36].

Исследователей раннеказачьей истории традиционно поражал и даже сбивал с толку тот факт, что казаки стали активными политическими субъектами истории Северного Причерноморья и Приазовья внезапно, без какого-либо предварительного «разбега». «Слава их удальства гремела от Азова до Искера (столица Сибирского ханства. — *С.М.*), раздражая султана, грозя хану (имеется в виду крымский хан. — *С.М.*), смиряя ногаев», — писал о действиях казаков во второй половине XVI века «последний русский летописец»[37]. Но, по свидетельствам немногочисленных источников, Дон в XIII (т.е. после монгольского нашествия) — начале XVI века был «незнаемой землей». Путешествовавший «Доном в Царьград» митрополит Пимен (1389) видел в Диком поле одних лишь татар. Дикое поле Пимен характеризовал как землю, которая «была пустыня зело, не бяше тамо ни града, ни села, только зверей велие множество». Из наказа русскому послу Третьяку Губину (1521) следует, что земли по Дону до самого турецкого Азова «пусты» и принадлежат тем же татарам и туркам[38]. По словам Мининкова, «исследователей поражает внезапность выхода донских казаков примерно во второй трети XVI века на историческую арену и то обстоятельство, что письменные источники, ничего не говорившие о наличии на Дону казаков или какого-либо связанного с Московской Русью населения, вдруг запестрели сведениями о казачестве, его боевых делах под Азовом и на Волге, у Перекопа и по всей акватории Азовского моря. Поражает до сих пор, как немногочисленные сообщества заселивших Дон и связанных с Россией людей сразу же приобрели значительный вес на международной арене, и даже сам султан Сулейман Великолепный искал в 1551 году союзников для борьбы с ними...»[39]. В самом деле, сведения о первых беглых людях с Руси на Дон относятся к концу XV столетия, а первые известия о казаках, казачьих городках и атаманах появляются лишь в 1548–1549 годах. Но уже весной 1551 года турецкий султан Сулейман I Кануни писал ногайскому хану Исмаилу о том, что казаки «...с Азова оброк емлют и воды из Дона пить не дают... А крымскому де царю потому ж обиды чинят всякие, какую де соромоту казаки... крымскому царю учинили, — пришед Перекоп воевали!»[40]. Исследователи, обращавшиеся к раннеказачьей истории, спрашивали, как беглые холопы и крестьяне смогли в столь сжатые сроки превратиться в искусных воинов, удостоившихся внимания повелителя Оттоманской Порты? Как проходила адаптация беглых к сложным условиям Дикого поля? Насколько для беглых из Московского государства было актуально променять землепашество на военные походы? Как отмечал исследователь морской казачьей истории В.Н. Королев, «стремительный и мощный выход донцов на историческую арену, сомнительная возможность скоротечной адаптации беглых русских крестьян к весьма своеобразным условиям Дона, быстрое превращение беглых (в большинстве своем никогда ранее не державших в руках оружия) в воинов-профессионалов — все это издавна подталкивало многих историков к мысли о том, что историю казачества следует начинать с древнерусского населения степей»[41]. Для доказательства тезиса об автохтонном происхождении казаков некоторые историки не ограничивались и древнерусским населением, обращаясь, в частности, к сюжетам скифской истории. Таким образом, сомнения в возможности быстрой адаптации беглых крестьян и холопов в Диком поле стали отправной точкой в обосновании тезиса об автохтонном населении Дона (и Северного Кавказа) как основы для формирования казачьих общин.

«Древнее казачество»: начало поисков

В дореволюционный период целый ряд ученых высказался за удревнение казачьей истории и автохтонный характер общин донцов (как и запорожцев). При этом, повторим, необходимо учитывать разную мотивацию и различные цели исследователей, защищавших подобный взгляд на возникновение казачьих сообществ, а также разный научный уровень их трудов и, следовательно, неодинаковую степень доказательности их построений. Исследования некоторых авторов отражали определенный этап в развитии исторической науки и исторической мысли. Это был уровень «первоначальной истории», «истории без критики и рефлексии»[42] (терминология взята у Г.В.Ф. Гегеля. — *С.М.*), когда историки лишь описывали хроники войн и походов казачества, перемежая описания самыми невероятными легендами, уводящими историю казаков во времена Константина Багрянородного, Мстислава Тмутараканского. По словам Г.З. Байера, истоки казачества следует

искать в X столетии, когда они «...в 948 г. ... жили в нынешней Кабарде... где они от великого князя Мстислава... в Российское подданство приведены были», а затем только принимали беглецов — «россиан, поляков и других...»[43]. С Кавказом связывали происхождение казаков В.Н. Татищев и А.И. Ригельман. По словам В.Н. Татищева, «сих начало такое (казаков-запорожцев. — *С.М.*). 1282 баскак татарской Курского княжения, призвав черкас из Бештау, или Пятигорья, населил слободы», разрушенные из-за разбоев князем Олегом. «Но люди оставшиеся умножились, русские беглецы, долгое время чинили всюду разбои», уйдя затем в Канев и построив на Днепре город Черкассы. От запорожцев же, пришедших на Дон во главе с князем Михаилом Вишневецким, Татищев вел историю донского казачества[44]. По словам же Ригельмана, запорожцы (имевшие кавказское происхождение), «живши в тамошнем месте (на Днепре. — *С.М.*), через многие лета смесились с пришедшими к ним Русскими Украинскими (здесь слово тождественно „украинным", „окраинным" людям, т.е. жителям пограничья. — *С.М.*) людьми и... так умножились, что невместительно стало, наконец... и сего ради число некоторое из них вознамерилось для таковых промыслов... занять нежилые еще места... Они... прогнали Татар с пути и, дошедши до Дона, стан свой утвердили»[45]. Отождествление запорожцев и черкесов строилось на сходстве слов «черкас» (казак) и «черкес».

Некоторые исследователи в поисках автохтонного фундамента казачества стремились подчеркнуть отличительные черты казачьей культуры (в самом широком смысле этого слова), на формирование которых требуется значительное время. «Обыкновенно, — писал П.В. Голубовский, — борьба (как у казаков. — *С.М.*) производит ненависть ко всему, что не составляет „нашей, моей" нации; она имеет следствием консерватизм в нравах и обычаях, не допускающий никаких уступок... Но (у казаков. — *С.М.*) мы этого не видим. Эта национальная терпимость, оказываемая запорожцами и донцами, есть традиция глубокой древности. Никто из них не сказал бы, почему он так смотрит на других людей не одной с ним нации, потому что эта оригинальная черта срослась с ним и, нам кажется, ведет свое начало с того времени, когда действовали предшественники запорожцев и донцов, их отцы по духу, первые организаторы казачества, бродники и берладники, в общину

которых вошли и входили и тюркские, и, вероятно, всякие другие элементы»[46]. Таким образом, истоки казачьей этнической толерантности Голубовский пытался найти в общинах бродников и берладников (XII–XIII века), сформировавшихся в Диком поле.

Некоторые ученые, стремясь к «удревнению» казачьей истории, пытались исследовать проблему связи вольного казачества и русских пограничных княжеств. Так Д.И. Иловайский предложил вывод о происхождении донских казаков от выходцев из Рязанской земли, продвигавшихся на юг для колонизации земель. Мнение о существовании русского населения на Дону в XIV веке (т.е. до первых упоминаний о казачьих общинах на Дону) было основано на таких источниках, как грамоты митрополитов Феогноста и Алексия (30–60-е годы XIV века) на «...Червленый Яр и ко всем городом по Великую Ворону», в которых содержались сведения о населенных пунктах «по Великую Ворону» и «возле Хопор по Дону» (караулах). С точки зрения Иловайского, рязанская колонизация не была остановлена даже разрушительным тамерлановским нашествием 1395 года. А в начале XV века во главе колонизационного движения стали рязанские служилые люди (городовые казаки). Именно рязанских колонистов Иловайский считал основой будущего донского казачества[47].

Древнее происхождение казачества служило для целого ряда авторов исторических сочинений обоснованием особой исторической миссии «степных рыцарей». По словам В.М. Пудавова, еще до призыва варягов «южнорусские славяне уже входили в состав Хазарской монархии, и из них были сформированы охранные дружины по берегам Днепра, Дона и Нижней Волги... Казачество — крайнее выражение славянского миросозерцания... Длинный двадцативековой процесс жизни востока Европы — от Геродота до XVI столетия — не уничтожил в ней присущного бытия туранской „стражбы", какая заключалась в царских скифах и какая отразилась в преемниках их — казаках»[48]. Пудавов пытался обосновать «казачье мессианство», трансформируя на местный лад идею «Москва — Третий Рим», заявляя, что после падения Константинополя на Руси «восстанет продолжатель древнего хранения Востока Европы — казачество — и удержит равновесие в духовном разграничении мира нового, как увидим в истории Дона»[49]. Важным мотивом в поисках «автохтонного» происхождения казачества

было и обоснование казачьего «благородства», а также претензии на более высокий статус в имперской иерархии по сравнению с крестьянской массой населения. Отсюда апелляция к истории и историческая легитимация особого статуса казачества. От амазонок производил казаков А.Г. Попов[50]. По мнению же Е.П. Савельева, «особенные народы» (а таковым он считал казачество) «не падают с неба и не создаются искусственно. Всякое проявление жизни народной имеет преемственную связь с минувшими историческими событиями. И шаг за шагом, звено за звеном, события эти тянутся закономерно, без скачков, одно за другим на протяжении всей истории народов. Чтобы объяснить какое-либо историческое явление, нужно найти его причину и первопричину, иначе говоря, изучить жизнь предшествовавших народов во всех ея проявлениях и найти между предыдущими и последующими событиями естественную, но не искусственную связь»[51]. Выполнению этой задачи Савельев посвятил свой труд по истории казаков, состоящий из трех частей. При этом две первые части — это продвижение «шаг за шагом» к выстраиванию родословной казачества, восходящей к этрускам («гетам-русам»), асам (потомкам «древних Асуров»), скифам, гуннам, хазарам и другим народам, проживавшим в разные периоды на территории Северного Причерноморья и Приазовья[52].

Желая опровергнуть тезис русских историков «государственной школы» о «воровском», «антигосударственном» характере раннего казачества, местные специалисты привлекали такие источники, как легенды. В 1692 году была записана легенда об участии казаков в Куликовской битве 1380 года на стороне Дмитрия Донского. «Донские казаки, уведавши о пришествии благоверного великого князя Дмитрия Ивановича в междоречии Дона и Непрядвы, вскоре в помощь православному воинству бяше пришли». Эта легенда включалась дореволюционными историками в сочинения, посвященные казачеству[53]. Во-первых, она «удревняла» казачью историю на полтора века, а во-вторых, была призвана доказать верность казаков воинскому долгу и России. Однако другими письменными источниками эта легенда не была подтверждена.

Как видим, при всем различии исследовательских задач и подходов, сторонников «автохтонной концепции» происхождения казачества объединял спекулятивный метод в построении системы доказательств, а также стремление к аксиоматическим выводам. Защитники идеи «удревнения» казачьей истории отказывались уверовать в то, что «грозное казачество возникло как-то так, само собой, из рыболовов и звероловов, сгруппировавшихся в военно-промысловые артели и ставших наступательно действовать на татар». Однако данный, вполне допустимый и обоснованный, научный скепсис не подкреплялся вовлечением в оборот репрезентативной источниковой базы, которая могла бы опровергнуть «миграционную концепцию». Защитники «автохтонной» версии происхождения казаков не предлагали вместо скудной и противоречивой информации русских летописей и разрядных книг сколько-нибудь прямо относящихся к предмету исследования сведений. Первые сведения о казаках в источниках относятся к XVI веку. Между ними и сведениями о гипотетических предках казачества (бродники, берладники, жители Червленого Яра, а то и скифы с амазонками) — значительная временная лакуна, не заполненная сведениями о возможных трансформациях этих сообществ в собственно казачество. Отсюда наличие в трудах защитников более древней казачьей «родословной» многочисленных оговорок, не подтвержденных источниками гипотез, а то и откровенных натяжек. Вместе с тем было бы неверно одним махом сбрасывать с историографического корабля современности наследие представителей русской дореволюционной исторической науки — защитников автохтонного происхождения казачества. Они, во-первых, обозначили проблему узости источниковой базы для исследований раннеказачьей истории и необходимости ее расширения путем привлечения иностранных материалов. Во-вторых, они подтолкнули защитников «миграционной концепции» к более широкому взгляду на происхождение казаков, к рассмотрению этого процесса не только как «исхода» беглых крестьян, а как колонизационного движения различных социальных слоев русского народа (служилые люди, духовенство, асоциальные элементы). Именно в таком ключе были написаны исследования видных критиков «автохтонной концепции» Соколовского и Сахарова[54]. В-третьих, безотносительно к истории казачества была поставлена такая важная научная проблема, как «выживание» славяно-русского населения в условиях половецкого и монголо-татарского доминирования в Диком поле. В-четвертых, очень важно подчеркнуть, что

свободный характер дискуссии по проблеме происхождения казачества не позволял сторонникам «автохтонной концепции», равно как и их оппонентам, монополизировать право на истину.

«Материалистический» взгляд на историю *vs.* «казачий миф»

После 1917 года ситуация изменилась. Концепция автохтонного происхождения казаков была на некоторое время сдана в архив. Перед советскими учеными стояли задачи иного рода. Они «до основанья» разрушали дореволюционный миф о «степном рыцарстве» во всех его проявлениях и версиях. Показательны названия работ советских ученых 1920-х — начала 1930-х годов: «Разрушение легенды о казачестве», «Крах казачества как системы колониальной политики»[55]. Доминировавшие в исторической науке 1920–1930-х годов «ревнители марксизма» (прежде всего, М.Н. Покровский и его сторонники) рассматривали казачество как консервативную (и даже реакционную) социально-политическую силу, враждебную народно-освободительному движению и прогрессу (естественно, в его марксистско-ленинском понимании); как «орудие колониальной политики Московского государства, а затем и Российской империи», «наемных солдат, поставленных в важнейших пунктах, господствовавших над торговыми путями»[56]. «Ревнители» во многом следовали за оценками, данными казакам еще в дооктябрьский период Г.В. Плехановым (марксистского периода) и В.И. Лениным. По словам Плеханова, общественный протест казачества против государства в XVII столетии «вышел исторически бесплодным. А их (казаков. — *С.М.*) служба государству в конце концов сделала их одним из удобнейших орудий борьбы реакции с истинно-освободительным движением народа». По его же мнению, «казачество явилось чем-то вроде клапана, предохранявшего старый порядок от взрыва»[57]. Если же говорить о ленинских работах, то еще в 1907 году он дал оценку казачьего землепользования как «феодального» по сути, а также пришел к выводу об «областной отчужденности» казаков[58]. При оценке советской историографии 1920–1930-х годов нельзя не учитывать и фактор гражданской войны, в ходе которой казачество не раз было оценено большевистской элитой как контрреволюционная и реакционная сила. Немецкий исследователь Г. Штёкль справедливо говорил о «психологической предубежденности советских историков по отношению к казачеству»[59]. Для историков, вовлеченных так или иначе в защиту идеалов Октября и создание новой исторической науки, казачество не заслуживало комплиментарных оценок. За казаками если и признавался революционаризм, то специфический, «дуванный»[60]. Негативизм в отношении казачества касался не в последнюю очередь и «проблемы происхождения».

По мнению Н.Л. Янчевского, казаки «образовались из разложившихся феодальных дружин, возникших под татарским влиянием»[61]. Казаки, считал Янчевский, были разновидностью «морских пиратов и торговцев разбойничьего типа эпохи первоначального накопления капитала». Именно «разложившиеся феодальные дружины» стали проводниками колониальной политики Московского государства и «московского торгового капитала». Основные вехи колониальной политики России, по Янчевскому — «истребление инородцев», «порабощение калмыков», и именно с образованием казачества и его превращением в орудие «московского колониализма» был «указан тот путь, который закончился лишь „усмирением Кавказа“ и присоединением средне-азиатских (орфография автора сохранена. — *С.М.*) владений»[62]. Как видим, Янчевский в создании нового образа казака шел проторенным путем. Происхождение казачества из «разложившихся феодальных дружин» предопределяло и его «колониальный» хищнический характер. Менее радикальным в своих оценках был Н.А. Рожков. Рассматривая казачество в качестве «самого южного аванпоста русского колонизационного движения», он говорил о его «беглокрестьянской» и «беглохолопской» основе, разбавленной выходцами из дворянства, которые являются «...в классовом отношении... опустившимися до положения вольных гулящих людей... и потому так же мало представляющих рядовое дворянство, как и южнорусские дети боярские и служилые люди по прибору, недавно поверстанные на службу из беглых крестьян и холопов»[63].

При определении истоков казачества, а также в интерпретации раннеказачьей истории советские историки 1920–1930-х годов стремились прежде всего к выявлению социальной сущности казаков. Но с идентификацией социального статуса казаков

у ревнителей марксистской методологии возникали серьезные проблемы. В марксизме доминировала концепция биполярного общества: с одной стороны — эксплуататоры, с другой — эксплуатируемые. В этой схеме казачеству, как и крестьянству, отводилась срединная роль «ненужного класса» (по выражению Т. Шанина[64]). Поэтому казаки рассматривались как защитники интересов торгового капитала в противовес помещикам (Г.Е. Меерсон) или как поборники регионального («донского торгового капитала») в его конкуренции с центральным — московским (Б.Н. Тихомиров)[65]. Несмотря на разную степень радикализма «демифологизаторского» историописания, советские исследователи 1920–1930-х годов рассматривали процесс происхождения казаков в рамках жесткого классового подхода.

Казаки и «русская Реконкиста»

В середине 1930-х годов в официальной идеологии Советского Союза и, как следствие, в историографии намечаются серьезные изменения. Происходит, по словам Г.П. Федотова, «национализация революции». Теперь вместо объективистской «материалистической картины» востребованной оказывается национал-большевистская схема исторического процесса, для которой характерно «чувство родины» (говоря словами М.В. Нечкиной)[66]. В ходе этой «национализации» историографии изменился исторический взгляд и на казачество, чему в значительной степени способствовала его частичная политическая реабилитация. В Постановлении ЦИК СССР от 20 апреля 1936 года говорилось о снятии с казачества ограничений по службе в Рабоче-крестьянской Красной армии. Данный документ гласил: «Учитывая преданность казачества советской власти, а также стремление широких масс *советского казачества* (курсив мой. — *С.М.*) наравне со всеми трудящимися Советского Союза активным образом включиться в дело обороны, Центральный Исполнительный Комитет Союза ССР постановляет: отменить для казачества все ранее существовавшие ограничения в отношении их службы в рядах Рабоче-Крестьянской Красной Армии, кроме лишенных прав по суду»[67]. В том же 1936 году были созданы казачьи части в составе РККА, а 1 мая 1936 года они

приняли участие в военном параде. Впоследствии 6-й казачий кавкорпус Белорусского военного округа принимал участие в занятии западных областей Белоруссии, а 4-й конный корпус — западных областей Украины (сентябрь 1939 года). В годы Великой Отечественной войны было сформировано 116 кавдивизий, в которых служили жители бывших казачьих областей, а 5-й Донской казачий кавкорпус получил статус Гвардейского. Историографическая «реабилитация» казаков началась постепенно с пересмотра проблемы происхождения казаков и их ранней истории. Именно с середины 1930-х годов казачество в советской исторической литературе живет в двух «неслиянных и нераздельных» ипостасях: казак — защитник Отечества и казак — контрреволюционер и реакционер. Первый образ хронологически охватывал период с конца XVI по конец XVIII века, а второй — с конца XVIII века по 1917 год. При этом делались исключения для атамана М.И. Платова и участников Отечественной войны 1812 года, а также «красных конников» времен Гражданской войны.

Серьезному переосмыслению была подвергнута и проблема происхождения казачества. Центральной фигурой в этом процессе стал ленинградский историк В.В. Мавродин и его ученики (Н.М. Волынкин и другие). Именно Мавродин реабилитировал «автохтонную концепцию» происхождения казаков. Следует отметить, что возрождение этой концепции по времени совпало с участием Мавродина в мощной пропагандистской кампании против школы Покровского. В 1938 году выходит его статья «Искажение М.Н. Покровским истории образования русского государства», в которой автор попытался реабилитировать «чувство родины» в исследованиях по истории Древней Руси. «…Упразднив великороссов, он (Покровский. — *С.М.*) упраздняет и их национальное государство. Ложный интернационализм Покровского, его сверхлевачество в национальных вопросах приводят к тому, что он не видит национального характера русского государства, не видит, как оно… постепенно превращается в многонациональное государство с господством русского дворянства и купечества, осуществляемого самодержавием. Покровский игнорирует все эти проблемы, являющиеся основными для каждого советского историка-марксиста»[68]. В том же 1938 году вышла в свет статья Мавродина «Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа

в X–XV вв.», в которой автор заложил основы возрожденной «концепции» автохтонного происхождения казачества[69]. При этом Мавродин рисовал Дон и Северное Причерноморье как аванпосты в процессе формирования «русского национального государства». Интересна методология этого ленинградского историка: помимо традиционных апелляций к классикам марксизма Мавродин реабилитирует представителей дореволюционной историографии, представляя их труды своеобразной точкой отсчета в исследовании истории славяно-русского населения Причерноморья и Приазовья. «Еще Забелин и Иловайский, — писал он, — обратили внимание исследователей на наличие славянского элемента в древнейшие времена на территории, весьма отдаленной от земель, считавшихся искони славянскими. Делая неверные выводы и отождествляя скифские и сарматские племена со славянами, оба вышеназванные исследователя в то же время мобилизовали огромный материал, и поныне не потерявший своей ценности, и зачастую делали весьма интересные замечания»[70]. В своих работах 1930–1940-х годов Мавродин выступал как апологет учения о языке Н.Я. Марра (впоследствии от этого компонента своей методологии ему пришлось отказаться): «Основоположник нового учения о языке Н.Я. Марр в ряде своих работ указал на наличие генетических связей древних скифов и сарматов с позднейшим славянским населением, по его мнению, эти древние народы не исчезли, а приняли участие в формировании позднейшего славянского населения…»[71] Таким образом, диалектически совмещая марксизм и марризм, а также выводы русских дореволюционных ученых о славянском элементе в Северном Причерноморье, Мавродин выдвинул тезис о Нижнем Доне и Кавказе как среде исконного проживания славяно-русского населения, а также о сохранении этого населения в период половецкого и монголо-татарского доминирования[72]. Таким образом, происхождение казачества рассматривалось Мавродиным в контексте освоения Дона и Северного Причерноморья «славяно-русским элементом», а не как результат классовой борьбы и усиления феодальной эксплуатации. Историк выстроил своеобразную цепочку происхождения казачества: Тмутаракань — бродники — казаки. Однако доказать верность этой схемы иначе, нежели спекулятивными построениями, не удалось:

Половцы, овладевшие степью, навсегда оторвали Тмутаракань от Приднепровья, но не уничтожили… русского ее населения… В этническом отношении бродники не были чем-то совершенно единым. В их создании приняли участие прежде всего остатки старых славянских насельников Причерноморья (и бродники в Подонье в этом отношении были слабой цепочкой, связывающей Тмутаракань с ее остатками русско-славянского населения, быть может, тоже называемого бродниками, с древней Русью) и алано-болгары… Среди бродников могли быть и торки, печенеги, и, наконец, сами половцы… Трудно сделать какие-то определенные выводы об общественном строе бродников. В данном случае, говоря о бродниках, я имею в виду только население степных рек Подонья, а не жителей Тмутаракани и половецких городов. По-видимому, это было полуоседлое, полукочевое население земледельцев, рыбаков, охотников, скотоводов, полупромысловое, полуземледельческое, с общинным строем со «старыми» старейшинами и воеводами, приближающимися по типу к позднейшим казачьим атаманам[73].

Тем не менее и Мавродин, и Волынкин, признавая этнически смешанный характер общин бродников, считали славяно-русский элемент в них главным[74]. Спекулятивные рассуждения о бродниках и тмутараканско-казачьей схеме были детерминированы несколькими факторами. Во-первых, о бродниках сохранилось небольшое количество источников. Суммировать все дошедшие до современности данные о бродниках попытался ученик Мавродина Волынкин: это упоминания в летописях в 1146, 1147, 1216, 1223 годах, а также две папские буллы, три грамоты венгерских королей и упоминания о бродниках в работах византийских историков Никиты Акомината и Акрополита. В этих немногочисленных материалах практически нет привязки бродников к Дону. По словам того же Волынкина, «все высказывания носят отрывочный характер, упоминаются как сопутствующий элемент в повествованиях об истории русских княжеств, Венгрии или Болгарии. Но и этих незначительных упоминаний оказалось достаточно, чтобы вокруг них создалось много суждений совершенно разного толка»[75]. Во-вторых, концепция Мавродина и его учеников была политически предвзятой, поскольку преследовала задачу доказать причастность Северного Причерноморья к формированию русского национального государства. Отсюда и столь произвольное обращение с источниками.

В более поздних своих работах («Очерки по истории Левобережной Украины», «Древняя Русь», «Образование единого русского государства» и, в особенности, в книге «Русское мореходство на южных морях») Мавродин представил схему своеобразной «русской Реконкисты»[76]: «Но напрасно было думать, что Батыево нашествие „створило“ эту южную Русскую землю „пусту“... „Пахло Русью“ и на Дону, и на Северском Донце, на Сейме и Ворскле, на Псле и Суле... Конечно, русское население здесь во второй половине XIII и в XIV веке было гораздо малочисленнее, чем во времена киевских князей...»[77] И именно это население — потомки тмутараканцев и бродников — по мысли Мавродина, приняло колонизационную волну из Центральной Руси. «Вряд ли мы ошибемся, если признаем и днепровское казачество, и донское казачество результатом, во-первых, *дальнейшего роста и усиления древнего русского населения причерноморских степей, перенесшего все бури бесчисленных „татарщин“* (курсив мой. — *С.М.*), и, во-вторых, роста социальных (и национальных, поскольку речь идет о русских землях Литвы и Польши) противоречий...»[78] Как видим, социальные причины происхождения казаков Мавродин считает второстепенными, дополняя их национальными. Для него казаки — не борцы за землю и волю, а движущая сила русского национального «реванша». На основании концепции автохтонного происхождения казаков Мавродин предлагает историческую легитимацию их морских походов XVI века: казаки, «предпринимая черноморские походы, отбивали у татар и турок те земли, которые с незапамятных времен были освоены русскими людьми, боролись за свои „уходы“, рыболовные участки, за проложенные в стародавние времена пути-дороги»[79]. Таким образом, миссия казаков — Реконкиста Дикого поля, его «освоение» в интересах русского национального государства[80].

Однако в целостную мавродинскую схему «русской Реконкисты» вкрадывалось одно противоречие. Бродники, рассматриваемые как промежуточное звено в цепи между тмутараканцами и казаками, в 1223 году, во время битвы на Калке, поддержали монголо-татарское войско. Этот случай явно не укладывался в патриотическую концепцию «выживания славяно-русского элемента» на Дону и в Северном Причерноморье. Более того, воевода бродников Плоскиня целовал крест князю Мстиславу Романовичу

Киевскому, но нарушил свою клятву. Для выхода из этого логического противоречия коллегами Мавродина был использован классовый подход. Б.Д. Греков и А.Ю. Якубовский, без какого-либо подтверждения данными источников, сделали заключение, что «бродники (по всем признакам славяне, жившие на берегах Азовского моря и по Дону)... воинственное население, прототип позднейшего казачества» находились во враждебных отношениях с черниговскими князьями, а их выступление на стороне монголо-татар было продиктовано стремлением нанести удар по княжеской «сеньориальной власти»[81]. Таким образом, гипотетическим предшественникам казачества приписывались черты самих казаков. Стоит также отметить, что в трактовке казуса 1223 года сторонники автохтонной концепции делали акцент на «крестоцеловании» Плоскини, воеводы бродников, а не на факте его измены присяге. «Христианское» вероисповедание Плоскини доказывало, по мнению Мавродина, Волынкина, Б.В. Лунина, «русскость» бродников и их воеводы. Таким образом, этническая маркировка оказывалась даже более важной в сравнении с военно-политической[82].

Очевидно, что отождествление интересов Российского государства и казачества — результат определенной трактовки проблемы происхождения казаков.

В поисках особого казачьего народа

Практически параллельно с возрождением автохтонной концепции происхождения казаков в СССР идея «удревнения» казачьей истории получила развитие в «Зарубежной России». При этом исходные посылки автохтонной концепции у историков-эмигрантов были прямо противоположны взглядам их советских коллег. Эмигрантские авторы (лидеры Вольноказачьего движения) строили свои заключения на жестком противопоставлении казаков и русских, казачьих государственных интересов и политики Российского государства в разных формах его бытования (Московская Русь, Российская империя). С советскими историками их роднила очевидная политическая предвзятость.

По мнению Т.М. Старикова, «совершенно нельзя себе представить, чтобы такие беглецы, рабы по преимуществу, т.е.

люди, привыкшие жить по чужой указке и работать из-под кнута, могли создать государство, основанное на началах полного равенства и свободы...»[83]. Схожие мысли о «невозможности происхождения свободных, вольных казаков, степных рыцарей, природных конников, бесстрашных воинов, искусных моряков, сознательных граждан с подлинным демократическим укладом общественно-государственной жизни от беглых русских крестьян-рабов» высказывал и Ш.Н. Балинов[84]. И.Ф. Быкадоров в своих построениях шел еще дальше, пытаясь доказать тезис о казаках как «особом народе, исторически образовавшемся на востоке Европы из славянорусов и тюркских народов и на образование которого великорусы... как раз никакого влияния не имели... Вхождение впоследствии (в XVII веке) в ряды казачества великорусов было не большим, а меньшим в сравнении с представителями других народов...»[85]. Следует отметить, что при анализе казачьего «этногенеза» «казакийцы» отдавали явное предпочтение спекулятивному методу. Они использовали немало источников для подтверждения своих тезисов, но интерпретация их была чрезвычайно волюнтаристской, цитировалось главным образом то, что укладывалось в заданную «казачью национальную схему». В рамках этой схемы создавался образ казака — защитника своей этничности и государственности, и образ Дона (Казакии) как территории свободы, оппозиционной Москве — территории рабства. Быкадоров цитировал документы, в которых казаки именовались «беглыми холопами», но делал вывод о том, что это — «наклеивание ярлыков» московской дипломатией. Характеризуя сочинение дьяка Посольского приказа Г.К. Котошихина как источник, заслуживающий доверия, Быкадоров оставил без внимания характеристику, данную донским казакам: «А люди они породою Москвичи, и иных городов, и новокрещенные татаровя, и запорожские казаки, и поляки»[86]. На многочисленные «нестыковки» источниковедческого характера в работах участников Вольноказачьего движения обращали внимание еще их современники[87].

Таким образом, можно констатировать, что различная политическая мотивация и исходные исследовательские посылки у советских и эмигрантских историков могли парадоксальным образом дать одинаковый конечный результат — вывод об автохтонном происхождении казаков.

С отказом от национал-большевистских перегибов в советской историографии середины 1950-х годов возобладал взгляд на происхождение казачества как на результат усиления феодальной эксплуатации и роста классовых противоречий внутри Московского государства. При этом время от времени появлялись публикации, в которых высказывался иной взгляд, но эти исследования уже не носили столь жесткой политической заданности, как труды Мавродина. В построениях гипотез о «древнем казачестве» возобладал академизм. Если же говорить об эмигрантской историографии, то после 1945 года проблема автохтонного происхождения казаков в значительной степени переходит в разряд маргинальных. Важным историографическим фактом этого периода была публикация на английском языке труда В.Г. Глазкова «История казаков», написанного с «вольноказачьих» позиций[88].

«Автохтонная концепция»: от политизации к академизму

В советских публикациях о казачестве 1960–1980-х годов можно выделить два подхода. Первый определялся источниковедческим анализом материалов, которые свидетельствуют о сохранении русского населения на Дону в период монгольского владычества. Так, М.Н. Тихомиров писал, что, «во всяком случае, на существование русского населения в бассейне Дона в XIV веке определенно указывает грамота митрополита Алексия на Червленый Яр... написанная не позже 1358 г. по случаю тяжбы рязанских и сарайских епископов о границах их епархий. Старое предание рассказывало, что в Куликовской битве принимали участие и донские казаки...»[89]. При этом Тихомиров лишь описал предание, не призывая доверять этому источнику, созданному позднее 1380 года. Однако, по мнению историка, «позднейшее разорение, как от нападений Золотой Орды, так и от тимуровских войск, дошедших до Ельца, оставило следы в виде сплошной пустыни, но едва ли уничтожило все русское население в бассейне Дона»[90]. При этом вопрос о времени и способах перехода этого населения в казачество оставался, как и раньше, без удовлетворительного ответа.

Другой подход характеризовался построением спекулятивных схем и обозначением риторических вопросов. В таком ключе рассматривается происхождение казачества у Л.Н. Гумилева, который на основании анализа природно-климатических факторов делает вывод о невозможности быстрой адаптации крестьянина-пахаря, жителя средней полосы, к степным условиям, а следовательно — о существовании более древней «основы казачества»[91]. Схожим образом трактует возникновение казачества вышедшая в 1987 году книга А.А. Шенникова, специально посвященная истории Червленого Яра — «общего названия общин» на территории Среднего Подонья[92]. По мнению автора, Юго-Восточная Русь не лишилась полностью славянского населения, но оно вошло в состав нового населения, образовавшегося не только из славян. Это население имело сложную этническую, хозяйственную, социальную структуру и долгую историю. В конце концов оно пополнило ряды русского и украинского крестьянства и казачества наряду с переселенцами из других мест. Такой вывод не соответствует многим традиционным представлениям, и прежде всего, представлениям значительной части славистов-медиевистов-историков, археологов, этнографов и других специалистов по средневековым славянам. Именно они до недавнего времени считали, а некоторые и до сих пор считают, что славяне в Юго-Восточной Руси в половецкую и золотоордынскую эпохи могли сделать лишь одно из двух — либо поголовно бежать, либо оказывать сопротивление, скрываясь в лесах[93].

Несмотря на громкую заявку на альтернативное прочтение раннеказачьей истории, автор не объясняет, чем заполнить временную лакуну между последним упоминанием о червленоярских «караулах» (1400) и первыми упоминаниями о казаках на Дону в 40-х годах XVI века.

В 1970–1980-х годах французские исследователи Ж. Вейнстейн и М. Бериндей, словно следуя завету редакции «Донских областных ведомостей» 1910 года, ввели в оборот новые ценные материалы по истории Таны-Азака XIII–XVI веков (прежде всего данные османских переписей), в результате чего удалось установить наличие в Азове в период османского господства славянского населения. По переписи 1542–1543 годов, т.е. за несколько лет до первых упоминаний о казаках, в Азове насчитывалось 47 русских дворов (хане)[94]. Публикация результатов научных изысканий

французских ученых придала новый импульс обсуждению российскими специалистами проблемы «выживания» славяно-русского населения на Дону в XIII–XVI столетиях. В 1980-х годах данные французских исследователей вошли в российский научный оборот, были дополнены новыми фольклорными, топонимическими, географическими сведениями. В этой связи следует особенно отметить статьи В.Н. Королева, в которых материалы французских ученых впервые в российской историографии получили трактовку и осмысление[95]. Королев же, по сути дела, впервые провел классификацию источников по проблеме автохтонного происхождения казаков и сделал осторожный и корректный вывод о том, что можно «предположить постоянное существование небольших отдельных групп славяно-русского населения на Дону, которые могли стать ядром будущего донского казачества. Помочь решить эту проблему могла бы археология. К сожалению, никто из археологов ею не занимается»[96]. Как видим, и это продвижение в деле изучения и осмысления новых источников XIII — начала XVI века не разрешило положительно проблему автохтонного происхождения казаков. Установление факта присутствия славяно-русского населения в турецком Азове не доказало прямую его взаимосвязь с казачеством. И если у исследователей не раз вызывала сомнение возможность быстрой адаптации крестьян средней полосы к условиям степи, то не меньшие сомнения, на наш взгляд, должны вызывать предположения о переходе славяно-русского населения, находившегося под османским контролем, к вольному казачьему образу жизни.

В целом же в трудах 1960–1980-х годов не было представлено ярких образов Дона и казачества. Придание «автохтонной концепции» большего академизма трансформировало ее осмысление: яркие метафоры уступили место источниковедческой работе или деполитизированным спекулятивным схемам.

Происхождение казачества: новые поиски и старые проблемы

В позднесоветский и постсоветский период проблема происхождения казаков, как в «автохтонном», так и в «миграционном» варианте, ушла в тень. В центре внимания историков казачества оказались

такие проблемы, как участие донцов в Гражданской войне, расказачивание, взаимоотношение государственной (и прежде всего — советской) власти и казаков, казачья эмиграция. Открытие новых архивных материалов, снятие многочисленных идеологических табу сделали востребованными ранее запретные темы. Вместе с тем современные российские исследователи изучают прошлое и настоящее казаков на фоне «возрождения» казачества и, следовательно, формирования заказа на определенное осмысление истории казаков, начиная с проблемы его происхождения. В сегодняшних условиях невозможно говорить о прямом влиянии государственных установок на историческую науку. Но вместе с тем можно констатировать косвенное воздействие воззрений идеологов казачьего возрождения на выводы исследователей. Как мы уже писали выше, лидеры нынешнего неоказачества Юга России выступают за придание своему движению этнического статуса с целью получения определенных льгот и привилегий, предусмотренных российским законодательством (Законы «О реабилитации репрессированных народов» от 26 апреля 1991 года, Указ Президента «О мерах по реализации Закона „О реабилитации репрессированных народов“» от 15 июня 1992 года № 632, Постановление Верховного Совета РСФСР от 16 июня 1992 года № 3321-1 «О реабилитации казачества» и другие)[97]. Отсюда и запрос на литературу, объясняющую происхождение казачества в этнических (этнополитических) категориях, а также рассматривающую казачество как результат «освоения» Дикого поля славяно-русским элементом до XVI столетия. В подобном ключе выдержана брошюра ростовского историка В.П. Трута «Кто же они — казаки?»[98]. Для доказательства особой казачьей «субэтничности» автор прибегает не к источникам, а к теоретическим построениям Ю.В. Бромлея и Л.Н. Гумилева. Вместо эмпирического материала исследователь оперирует цитатами из сочинений защитников «автохтонной концепции» от Байера до Быкадорова, не давая при этом никакой историографической интерпретации и критики данных трудов. Очевидна политическая заданность брошюры — доказать особую казачью субэтничность и более древнее происхождение казаков.

Проблема, на наш взгляд, не в использовании концепции Бромлея[99]. Бромлей не занимался этническими проблемами казачества, а ссылки на казачью субэтничность в его трудах являются

лишь одним из многочисленных примеров для составления широкой теоретической палитры. Очевидно, что методологически спорный тезис Бромлея о том, что субэтносом может стать «социальная общность, обладающая специфическими чертами культуры (например, донские казаки)», явно недостаточен для определения казаков как субэтноса русского народа[100].

Параллельно с новым витком политизации казачьей проблематики историки постсоветского периода сделали серьезные шаги в ее историографическом и источниковедческом изучении. Так, впервые подверглись анализу жизнь, творчество и научные взгляды крупнейшего специалиста по проблеме происхождения казачества и критика «автохтонной концепции» П.П. Сахарова, вынужденного в силу политических обстоятельств писать «в стол». Рукописи Сахарова введены в научный оборот и стали объектом историографического изучения[101]. Продолжается изучение источников по истории турецкого Азова и жизни славяно-русского населения в нем (а также на Нижнем Дону) в «доказачий период»[102]. Между тем очевидно, что исследователи раннеказачьей истории подошли к некоему пределу. Для положительного утверждения или тотального ниспровержения «автохтонной концепции» необходимо существенное расширение источниковой базы исследования происхождения казачества посредством введения в научный оборот неопубликованных турецких (и других иностранных) источников. Справедливым представляется замечание американского ученого Боука о том, что, «пока документы из Османских архивов не будут привлечены к рассмотрению этого вопроса (происхождения казачества. — *С.М.*), нельзя делать преждевременные выводы»[103]. Без них невозможно качественное продвижение в исследовании раннеказачьей истории. В противном случае российская наука будет обречена на повторение и многократное воспроизведение спекулятивных схем и своеобразную экзегетику проблем раннеказачьей истории. «Сравнительный подход к материалам о происхождении казачества, на мой взгляд, устранил бы многие методологические проблемы, связанные с этим вопросом. Поиски истоков казачества затруднены тем, что исследователи по разным причинам хотят, чтобы была простая, „чистая“ версия о появлении казачества, без излишнего культурного симбиоза», — пишет Боук[104]. С мнением американского исследователя трудно

не согласиться. Однако для того, чтобы выйти на высокий уровень историографической компаративистики, на наш взгляд, необходим более глубокий анализ отдельных направлений (течений, школ) исторической науки, занимавшихся в разное время проблемой происхождения казачества.

Подведем итоги. Марк Блок в своей «Апологии истории» назвал проблему происхождения идолом племени историков. Для «племени» исследователей казачества проблема происхождения является не идолом, а, скорее, верховным божеством. Именно от трактовки возникновения казачьих сообществ зависит интерпретация последующей истории казаков. Проблема происхождения казачества носит парадоксальный характер, поскольку, являясь фундаментом исторического познания «степного рыцарства», изучена недостаточно и однобоко. Недостаток источников делает эту проблему, как ни одну другую в казачьей истории, привлекательной для спекулятивных построений, предположений, гипотез, не подкрепленных архивными материалами и опубликованными данными. Вследствие этого в российской историографии сформировалась «автохтонная концепция», представляющая собой историографическое «единство в многообразии» исторических взглядов и подходов. Несмотря на всю условность «единства», формирующие его монографии и статьи содержательно близки. Во-первых, они являются, по сути, своеобразным протестом против взгляда на происхождение казачества как результат массового бегства тяглого русского населения в Дикое поле. Во-вторых, при всей смелости заявленных целей, «автохтонная» альтернатива остается недоказанной. Доказать происхождение казаков от скифов, амазонок, бродников или червленоярцев не смогли ни «историки-собиратели» (говоря словами А.-Л. Шлецера), т.е. донские краеведы, незнакомые с приемами научной критики источников, ни ученые, занимающиеся исторической наукой профессионально. Таким образом, концепция автохтонного происхождения казачества так и не смогла разрешить вопрос о возникновении казачества, хотя ее приверженцы собрали значительный материал по этнической истории Дона и Северного Причерноморья в древности и Средние века, обозначили проблему «выживания» славяно-русского населения в период половецкого и монголо-татарского доминирования. Сегодня даже сторонники «миграционной» теории происхождения казаков готовы признать наличие славяно-русского населения на Дону в XIII–XVI веках, при этом они не станут идентифицировать его с позднейшим казачеством. Защитники «древнего» казачества сумели привлечь внимание своих оппонентов и к вопросу об «исходе» русского населения в Дикое поле как к широкому колонизационному процессу. Отсюда и оправданный научный интерес к проблематике взаимоотношений «насельников» Дикого поля и жителей пограничных с Доном территорий. Во многом благодаря стараниям исследователей «древнего» казачества оно стало рассматриваться как результат этнокультурного симбиоза различных этносов Причерноморья — Приазовья. Думается, что уже наступило время для исследования казачества в рамках концепции фронтира.

На сегодняшний день очевидно, что проблема происхождения казачества в различных ее вариантах выработала свой экстенсивный ресурс. Русские и переведенные источники, введенные в оборот, уже не привносят качественных изменений в наши представления о раннем казачестве. Расширение источниковой основы исследований посредством публикации османских, персидских, польских, итальянских документов поднимет споры о возникновении казачества на новый уровень, а значит, в изучении историографии «концепции» автохтонного происхождения казаков (равно как и проблемы происхождения в целом) рано ставить точку.

Примечания

1 *Hobsbaum E.J.* Bandits / Revised Edition. N.Y., 1981. P. 17, 18.

2 *Boeck B.* [Reviews:] Nikolai Aleksandrovich Mininkov, Donskoe kazachestvo v epokhu pozdnego srednevekov'ia (do 1671). Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, 1998; *Plokhy S.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. Oxford: Oxford University Press, 2001; *Sen' D.V.* "Voisko Kubanskoe Ignatovo Kavkazskoe": Istoricheskie puti kazakov-nekrasovtsev (1708 g. — konets 1920-kh gg.). Krasnodar: Izdatel'stvo Kubanskogo gosudarstvennogo universiteta, 2001; *O'Rourke S.* Warriors and Peasants: The Don Cossacks in Late Imperial Russia. N.Y.: St. Martin's Press in association with St. Antony's College, Oxford, 2000 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2003. № 2. P. 735.

3 Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949. С. 68.

4 Там же.

5 *Мининков Н.А.* Альтернативный взгляд советского историка // Савельев Е.П. Средняя история казачества. (Историческое исследование) / Репринтное воспроизведение издания 1916 года. Ростов н/Д, 1990. Ч. 2. С. 301–302. Название статьи дано не автором, а издателями книги. Книгу Савельева издало Ростовское областное отделение Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. Это было первое послереволюционное издание работы одного из столпов «автохтонной концепции» происхождения казачества, оказавшее в 1990-х годах серьезное идеологическое воздействие на неоказачье движение. В этой связи решение издателей озаглавить статью Мининкова «Альтернативный взгляд советского историка» было призвано, на наш взгляд, столкнуть уходящую в прошлое советскую историографию и якобы возрождающийся «истинный взгляд» на происхождение казаков. Между тем в статье Мининкова нет ничего специфически «советского» (ни обличений «дворянской» или «буржуазной» историографии, ни ритуальных проклятий по адресу «контрреволюционера» Савельева). Статья написана подчеркнуто корректно по отношению к «автохтонной концепции» и Савельеву лично.

6 Отписка казаков царю от 26 мая 1632 года // Материалы для истории Войска Донского: Сборник Областного Войска Донского статистического комитета. Новочеркасск. 1915. № 13. Вып. III. С. 161–166.

7 *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича / 4-е изд. М., 1906. С. 135.

8 Цит. по: *Пронштейн А.П.* Земля Донская в XVIII веке. Ростов н/Д, 1961. С. 113.

9 Пугачевщина: Сборник документов. М.; Л., 1929. № 19. С. 40–41.

10 *Агафонов А.И.* Область Войска Донского и Приазовье в дореформенный период. Ростов н/Д, 1986. С. 25.

11 *Семенихин Г.А.* Новочеркасск. Ростов н/Д, 1982. Главный герой романа — крестьянин Воронежской губернии Андрей Якушев — совершает побег на «вольный Дон», где получает укрытие у казаков, принимает участие в составе казачьих частей в войнах против Наполеона, но затем становится жертвой сыска беглых (очередной кампании против «пристанодержательства»).

12 *Маркедонов С.М.* Казачество в общественно-политических исканиях русской радикальной интеллигенции // Гуманитарная мысль Юга России в XX веке. Краснодар, 1999. С. 93–97.

13 Цит. по: Старый мир и Россия: Письма Искандера. Лондон, 1858. С. 48.

14 *Сватиков С.Г.* Донской войсковой круг (1549–1917) // Донская летопись. Вена; Белград, 1923. С. 230–231.

15 Там же. С. 231.

16 Цит. по: *Деникин А.И.* Борьба генерала Корнилова // Белое дело: Генерал Корнилов. М., 1993. С. 29.

17 *Номикосов С.Ф.* Статистическое описание земли Войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 337.

18 Государственная дума. Созыв 1-ый. Сессия 1-ая. Стенографические отчеты. СПб., 1906. Т. 1.

19 *Ригельман А.И.* История о донских казаках. Ростов н/Д, 1992. С. 17.

20 *Мининков Н.А.* Формирование казачьих сообществ на Дону и Северном Кавказе // История Дона и Северного Кавказа. Ростов н/Д, 2001. С. 78.

21 *Харузин М.* Сведения о казацких общинах на Дону. М., 1885. Вып. 1.

22 *Boeck B.J.* The Kuban' Cossack Revival (1989–1993): The Beginning of a Cossack National Movement in the North Caucasus Region // Nationalities Papers. 1998. Vol. 26. P. 635–636.

23 Столкновение двух «неакадемических» (стереотипных) взглядов на происхождение казачества описано в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» (диалог неказака, поселившегося на Дону Иосифа Штокмана, и казака Афанасия Озерова):

«— Я-то казак, а ты не из цыганев?

— Нет. Мы с тобой обое русские.

— Брешешь! — раздельно выговорил Афонька.

— Казаки от русских произошли. Знаешь про это?

— А я тебе говорю — казаки от казаков ведутся.

— В старину от помещиков бежали крепостные, селились на Дону, их- то и прозвали казаками.

— Иди-ка ты, милый человек, своим путем, — сжимая запухшие пальцы в кулак, сдержанно-злобно посоветовал Алексей-безрукий (казак, свидетель диалога. — *С.М.*) и заморгал чаще.

— Сволочь поселилась!.. Ишь, поганка, в мужиков захотел переделать».

Примечательно, что беседа Штокмана и Озерова началась сразу же после драки казаков с тавричанами (украинцами, переселенными на Дон из Южной Таврии) на мельнице со слов Озерова: «Хохлы, они огромадно сердитые». Таким образом, Шолохов показал две «модели» казачьей самоидентификации. Цит. по изд.: *Шолохов М.А.* Тихий Дон. М., 1975. Т. 1. С. 138–139.

24 Очерк политической истории Всевеликого Войска Донского. Новочеркасск, 1919. С. 77.

25 *Краснов П.Н.* Всевеликое Войско Донское // Архив русской революции / Под ред. И.В. Гессена. М., 1991. Т. 5–6. С. 206.

26 Декларация Съезда донских казаков Всевеликого Войска Донского // Приазовский край. 2002. 5 сентября.

27 *Бураков И.* Есть такая нация // Время новостей. 2002. 2 июля.

28 *Lockwood D.* Border Economics versus Border Mentality: The Politics of Russia-China Border Trade // Ab Imperio. 2002. № 4. P. 271–274.

29 *Бураков И.* Указ. соч.

30 История донского казачества: Учебное пособие / Отв. ред. А.В. Венков. Ростов н/Д, 2001. С. 26. Слободские казаки — казаки Слободской Украины. Традиционно их происхождение связывается с колонизацией незаселенных пограничных земель Московского государства выходцами из Левобережной и Правобережной Украины в конце XVI — начале XVII века. В середине XVII создано 5 казацких полков (Острогожский, Ахтырский, Сумской, Харьковский и Изюмский). В 1726 году слободские казаки были переведены под начало Военной коллегии. Подробнее об истории слободских казаков см.: *Багалій Д.* Історія Слобідської України. Харків, 1990. С. 23–111.

31 Истории Дона и Северного Кавказа. С. 77–89.

32 *Голубовский П.В.* Печенеги, торки, половцы до нашествия татар // Университетские известия. Киев. 1883. № 12. С. 705–708.

33 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6473. Оп. 1. Ед. хр. 1, 2, 18.

34 *Goehrke C.* Die Russischen Kosaken im Wandel des Geschichtsbildes // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 1980. Bd. 30. № 2. S. 181–203.

35 *Сахаров П.П.* К вопросу о происхождении донского казачества и о первых подвигах донцов в защиту родины и веры на службе у первого русского царя Ивана Васильевича Грозного (раздел Очерк прежних мнений по вопросу о происхождении донского казачества и его первых службах государям России) // Донские областные ведомости. 1910. 4 августа. № 164. См. там же заметку «От редакции».

36 *Соколовский П.А.* Экономический быт земледельческого населения России и колонизация юго-восточных степей перед крепостным правом. СПб., 1878. С. 195.

37 Цит. по: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Ростов н/Д, 1990. Т. 8. С. 382.

38 *Егоров В.Л.* Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985. С. 53; *Соколовский П.А.* Указ. соч.; *Савельев А.М.* Краткие исторические сведения о заселении Донского края // Труды Донского войскового статистического комитета. Новочеркасск, 1867. Вып. 1. С. 1.

39 *Мининков Н.А.* Указ. соч. С. 300–301.

40 Цит. по: *Сахаров П.П.* Происхождение вольного Донского казачества и первые службы донцов России. Новочеркасск, 1914. С. 30–31.

41 *Королев В.Н.* К вопросу о славяно-русском населении на Дону в XIII–XVI веках // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Запада и Востока в XII–XVI веках. Ростов н/Д, 1989. С. 123.

42 *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М.; Л., 1935. Т. VIII. С. 3, 12, 51.

43 *Байер Г.З.* Краткое описание всех случаев, касающихся до Азова от создания сего города до возвращения оного под Российскую державу / Пер с нем. И.К. Тауберта. СПб., 1782. С. 79.

44 *Татищев В.Н.* Лексикон Российской исторической, географической, политической и гражданской // Татищев В.Н. Избранные произведения. М., 1979. С. 284.

45 *Ригельман А.И.* Указ. соч. С. 18–19.

46 *Голубовский П.В.* Указ. соч.

47 *Иловайский Д.И.* История Рязанского княжества (середина XII — начало XVI в.). М., 1858. С. 93, 102, 183; *Иловайский Д.И.* История России. М., 1890. Т. 3. С. 382. О воззрениях Иловайского на историю происхождения казачества см.: *Маркедонов С.М.* В поисках рязанских корней донских казаков («казачьи» страницы в творчестве Д.И. Иловайского) // Донской временник. 2000. Ростов н/Д, 1999. С. 24–27.

48 *Пудавов В.М.* История Донского Войска и старобытность начал казачества. Новочеркасск, 1890. Вып. 1. С. IV. С. 179–181. О воззрениях В.М. Пудавова на раннеказачью историю см.: *Савчук Г.В.* Василий Михайлович Пудавов — забытый историк донского казачества // Донской временник. 2004. Ростов н/Д, 2003. С. 159–165.

49 Там же. С. 58.

50 *Попов А.Г.* История о Донском Войске. Харьков, 1814. Кн. 1. С. 1–2, 12–14.

51 *Савельев Е.П.* Указ. соч. С. 193.

52 *Савельев Е.П.* Древняя история казачества / Репринтное воспроизведение издания 1915 года. Ростов н/Д, 1990; *Савельев Е.П.* История казачества / Репринтное воспроизведение издания 1918 года. Ростов н/Д, 1990.

53 Цит. по: *Хорошхин М.* Очерк казачьих войск. СПб., 1884. С. 1. О «Куликовской истории» донцов сообщает также донской историк и журналист М.Х. Сенюткин (см.: *Сенюткин М.Х.* Донцы. М., 1866).

54 *Сахаров П.П.* Происхождение донского казачества // Записки Ростовского-на-Дону общества истории, древностей и природы. Ростов н/Д, 1914. Т. 2; *Соколовский П.А.* Указ. соч.

55 *Янчевский Н.Л.* Разрушение легенды о казачестве. Ростов н/Д, 1931; *Он же.* Крах казачества как системы колониальной политики // На подъеме. 1930. № 6.

56 *Янчевский Н.Л.* Колониальная политика на Дону торгового капитала Московского государства в XVI–XVII вв. Ростов н/Д, 1930.

57 *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. М., 1918. Т. 1. С. 103–104.

58 *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений / 5-е изд. М., 1973. Т. 16. С. 315. О взглядах Ленина на «казачий вопрос» подробнее см.: *Гражданов Ю.Д.* Ленин и Донское казачество в 1917–1920 гг. // Проблемы отечественной истории. Волгоград, 1994. С. 97–105.

59 *Stökl G.* Die Entstehung des Kosakentums. München, 1953.

60 *Феноменов М.Я.* Разиновщина и пугачевщина. М., 1923.

61 *Янчевский Н.Л.* Колониальная политика. С. 3–4.

62 Там же. С. 3–4, 14, 29.

63 *Рожков Н.А.* Русская история в сравнительно-историческом освещении (основы социальной динамики). Пг.; М., 1923. Т. 4. Ч. 2. С. 10, 31.

64 *Shanin T.* The Awkward Class. Oxford, 1972.

65 *Меерсон Г.Е.* Ранняя буржуазная революция в России // Вестник Коммунистической академии. 1925. № 13; *Тихомиров Б.Н.* Разинщина. М., 1930.

66 *Бордюгов Г.А., Бухараев В.М.* Национальная историческая мысль в условиях советского времени // Национальные истории в советском и постсоветском государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М., 1999. С. 36.

67 Правда. 1936. 21 апреля.

68 *Мавродин В.В.* Искажение М.Н. Покровским истории образования Русского государства // Ученые записки Ленинградского государственного университета. 1938. Серия исторических наук. Вып. 1. Т. 4. № 19. С. 185.

69 *Мавродин В.В.* Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X–XV вв. // Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена. 1938. Т. 11.

70 Там же. С. 231.

71 Там же.

72 *Дворниченко В.Ю.* Владимир Васильевич Мавродин: Страницы жизни и творчества. СПб., 2001. С. 125.

73 *Мавродин В.В.* Славяно-русское население. С. 259–261.

74 Там же; *Волынкин Н.М.* Предшественники казачества — бродники // Вестник Ленинградского государственного университета. 1949. № 8. С. 55–59.

75 *Волынкин Н.М.* Предшественники казачества. С. 55.

76 *Мавродин В.В.* Очерки по истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). Л., 1940; *Он же.* Древняя Русь (происхождение русского народа и образование Киевского государства). Л., 1945; *Он же.* Образование единого русского государства. Л., 1951; *Он же.* Русское мореходство на южных морях (Черном, Азовском и Каспийском) с древности и до XVI в. включительно. Симферополь, 1955.

77 *Мавродин В.В.* Образование единого русского государства. С. 269.

78 *Мавродин В.В.* Русское мореходство. С. 132.

79 Там же.

80 Там же. С. 4.

81 *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. М., 1941. С. 141.

82 *Мавродин В.В.* Русское мореходство; *Волынкин Н.М.* Предшественники казачества; *Лунин Б.В.* Очерки истории Подонья-Приазовья. Ростов н/Д, 1951. Кн. 2. С. 11–12.

83 *Стариков Т.М.* Утрата Доном своей самостоятельности в начале XVIII столетия // Вольное казачество — Вільне козацтво. 1933. № 123. С. 16.

84 *Балинов Ш.Н.* Чем было казачество // Там же. 1931. № 82. С. 12.

85 *Быкадоров И.Ф.* Ответ на анкету // Казачество: Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. Ростов н/Д, 1992. С. 97.

86 *Котошихин Г.К.* Указ. соч. С. 135.

87 Например: «Что касается действительной народности донских казаков, то для 17 столетия — времени наивысшего расцвета свободного донского казачества — мы имеем о ней достаточно выразительные исторические свидетельства. Три книги „Донских дел" (Русск[ая] Истор[ическая] Библиотека, тт. 18, 24, 26) сохранили нам множество войсковых отписок Донского войска, написанных прекрасным, выразительным „московско-русским" языком; этим языком казаки пишут не только свои отписки и челобитные в Москву, но и переписываются между собою...» — писал в своей рецензии на быкадоровскую «Историю казачества» С.Г. Пушкарев. См.: *Пушкарев С.Г.* «История» казачества // Казаки. 1930. № 2. С. 26–27.

88 *Glaskow W.* History of the Cossacks. N.Y., 1972.

89 *Тихомиров М.Н.* Россия в XVI столетии. М., 1962. С. 427.

90 Там же.

91 *Гумилев Л.Н.* Открытие Хазарии. М., 1966. С. 176–178.

92 *Шенников А.А.* Червленый Яр. Л., 1987.

93 Там же. С. 4.

94 *Berindei M., Veinstein G.* La Tana-Azaq de la presense italienne a l'emprise ottomane (fin XIII-e — millieu XVI-e siecle) // Turcica: Revue d'etudes turques. Paris. 1976. Vol. 2; *Veinstein G.* La population du sud de la Crimee au debut de la domination ottomane. Paris, 1980. P. 227–249.

95 *Королев В.Н.* Указ. соч.; *Он же.* Морские походы донских казаков в середине XVI в. // Известия Северо-Кавказского центра высшей школы. Общественные науки. 1987. № 1. С. 79–82.

96 *Королев В.Н.* К вопросу о славяно-русском населении на Дону. С. 126.

97 Государственные акты по вопросам Российского и Донского казачества. Ростов н/Д, 2001. Т. 1–2; Государственное становление казачества (1996–1998) // Информационный бюллетень Главного управления

казачьих войск (ГУКВ). 1998. № 3; Казачьи общества: факты, события, нормотворчество, 1996–1999 // Информационно-аналитический бюллетень ГУКВ. М., 1999; О реабилитации репрессированных народов: Закон РСФСР от 26 апреля 1991 года // Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. 1991. № 18; О мерах по реализации закона «О реабилитации репрессированных народов»: Указ Президента РФ от 15 июня 1992 года № 632 // Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. 1992. № 25; О реабилитации казачества: Постановление Верховного Совета РСФСР от 16 июня 1992 года № 3321-1 // Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. 1991. № 30.

98 *Трут В.П.* Кто же они — казаки? Ростов н/Д, 1995.

99 *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981; *Он же*. Очерки теории этноса. М., 1983.

100 *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы. С. 48.

101 *Мининков Н.А.* Павел Петрович Сахаров — историк донского казачества // Казачий сборник. Ростов н/Д, 2002. Вып. 3. С. 216–320; *Маркедонов С.М.* Несостоявшаяся полемика (неопубликованные рукописи П.П. Сахарова как источник по истории донской исторической науки XX в.) // Казачество России (XX в.). Оренбург, 2000. С. 103–107.

102 *Королев В.Н.* Славяне турецкого Азова // Известия вузов: Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. № 1; *Цечоев В.К.* Славяне на Дону в раннем средневековье (к вопросу о племенной принадлежности донского славяно-русского населения в VIII–XII вв.) // Казачий сборник / Отв. ред. Е.И. Дулимов. Ростов н/Д, 2000. С. 326–351.

103 *Боук Б.* Фронтир или пограничье? Роль зыбких границ в истории казачества // Социальная организация и обычное право: Материалы научной конференции. Краснодар, 2001. С. 152, 154.

104 Там же. С. 150.

Сергей Плохий
«Национализация» украинского казачества в XVII–XVIII веках

Украинское казачество, первые упоминания о котором относятся к концу XV века, было феноменом, связанным с существованием открытой степной границы между оседлым земледельческим населением Восточной Европы и кочевниками евразийских степей. Эта граница тянулась на тысячи километров от устья Дуная на западе до тихоокеанских низин на востоке. Различные цивилизации боролись со степью и исходящей оттуда опасностью разными способами. Китайцы пытались отгородиться от степных завоевателей огромной укрепленной стеной. Государства на европейской степной границе, такие как Литовское княжество, Польское королевство, Московское княжество (позднее Российская империя), создавали систему укрепленных замков/крепостей/острогов, которые стали базой для вооруженного восточнославянского населения, получившего тюркское название «казачество» (вольные люди). Казачество, в силу сложившихся условий жизни на «подвижной границе», выработало специфические общественные институты и традиции свободолюбия и независимости от органов центральной власти. Казаки не только защищали степные границы, но также выступали инструментом постепенного отвоевывания степи у кочевников и ее хозяйственного освоения.

Украинское казачество просуществовало примерно 300 лет и было фактически ликвидировано вместе со всеми своими автономными институтами во второй половине XVIII века: в 1775 году была ликвидирована Запорожская Сечь, центр казачьей вольницы на Нижнем Днепре, а в 1780-х годах завершилась ликвидация Гетманщины — автономного казацкого образования на Левобережной

Украине. Ликвидация украинского казачества произошла в рамках общей централизации Российской империи и совпала с фактическим закрытием причерноморской степной границы после побед российских войск над Турцией и нейтрализацией, а затем и поглощением Россией Крымского ханства — главного источника степной опасности.

Несмотря на относительно короткий срок своего существования, украинское казачество оставило в памяти украинского и соседних народов глубокий и не всегда однозначный след. В польском историческом сознании, по меньшей мере отчасти сформированном под влиянием ярких образов Генрика Сенкевича, украинское казачество долгое время выступало не просто в образе социального бунтаря, но также и изменника нации, чья непоколебимая преданность собственной церкви и национальности погубила Речь Посполитую: вместо того, чтобы идти путем Яремы Вишневецкого, казачество пошло по пути Богдана Хмельницкого. В украинской исторической памяти и историографии украинское казачество оставило уникальный след, масштаб которого становится понятным при сравнении его с трактовкой русского казачества в русской историографической традиции. Если представители русского казачества — такие, как Кондрат Булавин и Емельян Пугачев, — занимают в российском «большом историческом нарративе» относительно маргинальные позиции, уступая в популярности своим антагонистам — царям Петру I и Екатерине II, то украинские казацкие гетманы, например Богдан Хмельницкий или Иван Мазепа, практически монополизируют внимание исследователей соответствующих периодов украинской истории.

Образ украинского казака в XIX–XX столетиях стал одной из визитных карточек украинского национального возрождения и национального движения. Казачество передало свои внешние артибуты новой украинской государственности во времена гетмана Павла Скоропадского и Верховного гетмана Симона Петлюры в 1918–1920 годах. Даже большевики были вынуждены создать подразделения «красного казачества» с целью привлечения на свою сторону симпатий украинцев в борьбе с вооруженными силами украинских национальных правительств. Под казачьими знаменами происходило и «завоевание» независимости в восточных областях Украины в 1990–1991 годах. Украинское национально-

демократическое объединение «Рух» организовало широкомасштабный пропагандистский поход на восток для празднования 500-летия украинского казачества. Тактика оказалась настолько успешной, что компартия Украины вскоре перехватила инициативу у своих оппонентов и начала проводить собственные массовые мероприятия, связанные с историей украинского казачества.

Таким образом, украинское казачество устойчиво ассоциируется в сознании наших современников с украинской национальной идеей и национальной идентичностью. Но каковы были ориентиры и критерии национального сознания украинского казачества в годы его расцвета? Являлось ли казачество носителем украинского национального сознания? За одну только попытку поднять этот вопрос в 1980-х годах Тереса Хинчевская-Хеннель подверглась нещадной критике, истинной причиной которой были скорее политические мотивы, нежели поиски исторической истины[1]. Исследования Франка Сысына в области проблем национального сознания в Украине начала нового времени и работы Зенона Когута о малороссийском сознании в XVIII столетии значительно расширили наши представления о национальной идентичности казачества, подтвердив правомерность постановки вопроса о национальном самосознании в Украине XVI–XVIII веков[2].

Настоящий очерк прослеживает динамику «национализации» украинского казачества, понимая под этим термином процесс приобретения казачеством черт раннемодерной национальной идентичности. Ниже рассматривается история вхождения казачества в состав традиционной «руськой»/русинской нации, попытки «сарматизации» казачества и включения его в состав польской политической нации и, наконец, малороссийская идентичность казачества.

Казацкая Русь

Национальная и религиозная принадлежность казачества оставалась неопределенной и очень неясной для современников в Западной Европе еще в 80-х годах XVI века. Долгое время авторы, писавшие о казаках, как в Западной Европе, так и в Польше, не могли с точностью утверждать, были ли казаки христианами или мусульманами.

Сигизмунд Герберштейн, автор «Записок о Московии» (1549), получивший свои сведения об украинских казаках во время пребывания в Москве в 1517 и 1526 годах, считал «днепровских черкасов» христианами, живущими на границе мусульманского мира. Но знакомый с работой Герберштейна автор «Всемирной космографии» (1578) француз Андре Теве относил «днепровских черкасов» к мусульманам, живущим на территории, захваченной Крымским ханством. Причиной путаницы в вопросе вероисповедания казаков послужило и частичное татарское происхождение самого казачества, и неразличение «черкасов», как называли украинских казаков в Москве, и черкесов. Дальнейшему утверждению заблуждения способствовало произведение польского автора Станислава Сарницкого «Описание старой и новой Польши», опубликованное в Кракове в 1585 году. Называя казаков «черкасами», Сарницкий считал их преимущественно мусульманами[3].

Неопределенность позиции авторов частично объяснялась пестрым этническим, религиозным и социальным составом первых казацких отрядов. В то время предводителями казаков нередко были поляки католики, среди казаков было также значительное число неславян, исповедующих различные религии, от мусульманства до многочисленных ответвлений протестантизма. Однако основную массу казачества, как свидетельствуют источники тех времен, составляли православные украинцы и белорусы, часть которых относилась к активным в общественной и религиозной жизни слоям общества: шляхте, боярству и мещанству. Поскольку религиозная идентичность в Речи Посполитой в целом и в Украине и Белоруссии в частности до середины XVII века не была еще мобилизована и актуализирована, религиозная и национальная ориентация казачества также были достаточно неопределенными и расплывчатыми.

В раннее новое время концепция Руси, или «народа руського», обладала ярко выраженными этнорелигиозными чертами. Этнический элемент был здесь тесно, почти неразрывно связан с религиозным, а народ и церковь не только самими членами общества, но и иностранцами (нерусинами) назывались «руськими»[4]. Нет ничего удивительного в том, что в таких условиях ранняя украинская, а по сути — княжеская «традиция» трактовки казачества однозначно отказывала казачеству не только в четкой религиозной,

но и в национальной принадлежности. Этот подход наиболее ярко проявился в поэме Симона Пекалида «Про Острожскую войну под Пяткой против низовых»[5].

Поэма повествовала с позиций князя Константина Острожского и его сына Януша о восстании под предводительством Криштофа Косинского (1591–1593), которое, по сути, явилось конфликтом казачества с домом Острожских. Князья Острожские представлены в поэме во всем блеске своей киевской традиции. Среди предков Острожских Пекалид вспоминает мифических и реальных князей: Руса, Кия, Рюрика, Игоря, Ольгу, Святослава, Владимира, Ярослава, Мечислава и Романа. Рассказывая об Игоре, автор, возможно не случайно, упоминает, что тот не боялся войн с польским королем Мешко, а Даниила Галицкого называет князем Острожским и коронованным королем. Род Острожских выступает в поэме Пекалида также представителем и воплощением православной традиции: перед битвой с казаками старый князь со священниками и преданной ему шляхтой отправляются в церковь освящать боевые знамена. Напротив, казачье войско Косинского не имеет в поэме четких национальных, религиозных, культурных и исторических черт.

Лишь активное включение казачества в общественно-политическую жизнь украинских земель после заключения Брестской церковной унии 1596 года и выступление его на одной из сторон конфессионального конфликта (де-юре ликвидированной православной церкви) изменило отношение современников к казакам. Время требовало осмысления новой роли казачества и объяснения ее как поделенному на два воюющих лагеря «народу руському», так и королевской власти и польско-литовской элите, заседавшей на сеймах и активно влиявшей на развитие религиозного конфликта на Руси.

Возможно, первыми, кто настаивал на связях казаков с православием и предложил свое объяснение этих контактов, были униаты, которые устами митрополита Ипатия Потия заклеймили православных как «наливаек». Применение этого термина, который надолго закрепился за православными, основывалось на немногочисленных случаях использования отрядов Северина Наливайко князем Константином Острожским в борьбе против его униатских оппонентов. В условиях конца XVI — начала XVII столетия

представление православных как «наливайковцев» было в большей мере их дискредитацией в глазах Речи Посполитой, чем указанием на реальный союз православной церкви и казачества. Однако с течением времени этот термин начал все больше отражать реальную связь между бунтующим казачеством и нелегальной церковью.

Миссия легитимации казачества в украинском обществе и украинской религиозной жизни легла на плечи тех интеллектуальных сил, которые чаще других прибегали к помощи и поддержке казаков. Этими силами была новая (нелегальная с точки зрения государства) православная иерархия, утвержденная под защитой казацких сабель осенью 1620 года, и близкое Запорожью киевское духовенство. Взгляды православной элиты на общественное значение и новую роль казачества наиболее полно были высказаны в ряде политических, исторических и поэтических произведений, созданных в Киеве в 20-х годах XVII столетия. Их авторы осуществили важный с точки зрения политического мышления переход от публицистических и литературных произведений, посвященных князьям, к произведениям, написанным в честь казацких гетманов.

От выхода в свет знаменитого «Треноса» Мелетия Смотрицкого (1610) до освящения под защитой казацкой сабли новой православной иерархии прошло всего 10 лет, но неузнаваемо изменилась социальная ориентация и тон сочинений православной элиты. Если Смотрицкий от имени церкви проливал слезы по отошедшим от православия дому Острожских и княжеским родам Слуцких, Заславских, Збаражских и «других без счету, которых по одиночке считать было бы делом долгим»[6], то Иов Борецкий, Касиян Сакович и другие авторы 20-х годов XVII столетия восхваляют и наделяют исторической легитимностью новую «красу» церкви — запорожское казачество.

Киевские авторы 20-х годов XVII столетия не только следовали политической конъюнктуре и меняли одного покровителя на другого, но и, до определенной степени, осознавали, что в Украине на их глазах завершался процесс перехода рычагов власти в Поднепровье от князей к гетманам и возглавляемому ими казачеству. Именно так можно понимать рассказ об истоках казачества в Густинской летописи, составленной в Киеве в 20-х годах XVII столетия. Анонимный автор летописи (согласно некоторым предположениям, Захария Копистенский) в главе «О начале казаков» прямо говорит об окончании княжеского периода в истории Руси: «от межусобных воен зело озлоблены и умалены мы стали; а там и князья у нас перевелись»[7].

Княжеско-шляхетская модель Руси, как и аналогичные модели польской и большинства других европейских наций раннего нового времени, носила помимо религиозного оттенка ярко выраженный сословный характер[8]. Она базировалась на возрожденной острожскими и киевскими интеллектуалами традиции великокняжеского Киева и на православной интерпретации Люблинской унии 1569 года, согласно которой король гарантировал князьям и шляхте, «обывателям руських земель», неприкосновенность «руськой» религии[9]. Таким образом, согласно этой концепции историческая традиция, шедшая от древнего Киева, и легалистская традиция, ведущая свое начало от Люблинской унии, гарантировали права исключительно княжеско-шляхетской Руси. Другие сословия не были частью «народа руського» или, в этом контексте, частью Руси со шляхетской точки зрения. Опираясь на эту трактовку, представители благородного сословия считали, что, не будучи частью старой концепции «народа руського», казаки не имели права ни быть его представителями, ни защищать его интересы, в том числе и религиозные, перед королевской властью.

Единственным способом узаконить роль, которую казачество взяло на себя в 1620 году, было изменение сословных характеристик старой национальной модели. Одну из первых попыток представить казаков частью традиционной Руси и распространить на них права «старой» княжеско-шляхетской нации находим в «Протестации», составленной в 1621 году высшим православным духовенством[10]. Главная цель «Протестации» состояла в ответе на обвинения новоутвержденной иерархии в государственной измене и подстрекательстве казаков к бунту. Отвечая на эти обвинения, авторы «Протестации» были вынуждены представить казаков как самостоятельную и полноправную часть «народа руського». Достигалось это несколькими путями. Во-первых, казаков представляли как продолжателей дела великих киевских князей; во-вторых, им давали определение народа христианского, не нуждающегося в принуждении священнослужителей для защиты православной

веры; в-третьих, казаков представляли как «людей рыцарских», что указывало на их моральное право быть частью княжеско-шляхетской Руси.

Идеи, которые де-факто видоизменяли старую модель «руськой» нации, были вскоре сформулированы в стихотворной форме. Один из литературных памятников того времени — «Вирши на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного», написанные ректором киевской братской школы Касияном Саковичем и изданные в Киеве в 1622 году, воспевают казаков и их гетмана и этим кардинально отличаются от отношения к казачеству со стороны авторов острожского кружка конца XVI столетия. «Вирши» Саковича резко порывают со взглядами Пекалида, который четко различал княжескую православную Русь и безродное и нерелигиозное казачество. «Вирши» так же, как и «Протестация» православных иерархов 1621 года, представляют казаков как наследников древнекиевских времен.

Плем'я то єст з насіння оного Яфета,
Который з Сімом покрив отчії секрета.
За Олега, россього монархи, пливали
В човнах по морю і на Царград штурмували.
Їх то продки з росським ся монархою крестили
Владимером, і в вірі той статечне жили.
При которой і оні так стоять статечне,
Же за ню умирати готові конечне.
Бивали межи войськом тим князі і пани,
З которих виходили добрії гетьмани[11].

Вызов сарматизма

В 20–30-х годах XVII века казачество стало важным фактором в военной политике Речи Посполитой. Казацкие сабли не только охраняли православных епископов-«нелегалов» от гнева польской власти, но и успешно защищали ту же самую власть от турецкой военной опасности, как это случилось под Хотином в 1621 году. Новоприобретенная популярность казачества и его военный потенциал способствовали попыткам «интеллектуальной приватизации» и «национализации» казачества не только со стороны Касияна Саковича и его учеников, но также и со стороны некоторых польских публицистов. Путь к потенциальному включению казачества в состав польской политической нации в широком смысле этого слова проходил через идеологию польского сарматизма.

Сарматизм, господствовавший в Польше XVI–XVIII веков, базировался на мифе о сарматском происхождении польского народа и служил базой для создания политической модели польской нации. Составными компонентами сарматской идеологии были убежденность в превосходстве польского государственного устройства над всеми другими системами правления, трактовка «золотой вольности» как наивысшей общественной ценности и представление о Речи Посполитой как об оплоте христианства в его борьбе с мусульманской опасностью. Идеология сарматизма, которая во второй половине XVII столетия под влиянием контрреформации и длительного периода преимущественно неудачных для Польши войн стала символом ксенофобии и ультракатолицизма, имела другую направленность и функциональную нагрузку в первой половине столетия. По мнению Тадеуша Улевича, которое разделяет Януш Тазбир, вначале сарматская идея выступала интегрирующим фактором, способствующим объединению различных этнических и языковых элементов в составе Речи Посполитой[12].

В определенном смысле сарматизм был своеобразной формой польского «похода на Восток» и служил идеологическим обоснованием польской экспансии в Восточной Европе. В рамках созданной Люблинской унией Речи Посполитой он был призван дать уравненной в политических правах, но неоднородной по этническому и конфессиональному признаку польской, литовской и русской шляхте ощущение принадлежности к единой семье. Сарматизм в этническом отношении ассоциировался прежде всего с Польшей и широко открывал двери постепенной полонизации для литовской и русской шляхты.

Творчество польского публициста и «певца» Сарматии Шимона Старовольского вызывает особый интерес у исследователей польской и украинской идентичности как интересная попытка представить «руськую» и литовскую шляхту частью польско-сарматского народа и включить в эту национальную модель украинское казачество. Очевидно, первый шаг в этом направлении

был сделан Старовольским в опубликованной в 1628 году в Венеции книге «Eques Polonus». В этой брошюре, которая рассказывала Европе о польской шляхте, защитнице христианской Европы, отдельная глава была посвящена запорожскому казачеству[13].

Тему казачества Старовольский продолжил в работе «Sarmatiae bellatores» («Сарматские воины»), которая увидела свет в 1631 году[14]. В этом издании в своеобразный иконостас польского сарматизма были включены, наряду с Мешко I, Болеславом Храбрым, Стефаном Баторием и другими польскими королями, также киевский князь Владимир Великий, князь Михаил Глинский, князья Острожские и некоторые другие представители русинских княжеских родов. Но наибольшее удивление с современной точки зрения может вызвать занесение в список примерно из 130 «сарматских воителей» предводителей украинского казачества: Остафия Дашковича, Гавриила Голубка, Григория Лободы и Петра Конашевича-Сагайдачного, которых Старовольский считал людьми низкого происхождения.

В биографическом очерке об Остафии Дашковиче, который здесь называется русином и гетманом запорожских казаков, Старовольский, словно оправдываясь за включение в книгу биографий людей незнатного либо сомнительного шляхетского происхождения, отмечает: «Следует оценивать людское благородство не на основании славы предков, а на основании их собственных поступков. Лучше добыть славу выходцу из простого люда, чем заслужить презрение отпрыску из благородного рода». В очерке о Григории Лободе (который в книге ошибочно называется Яном) Старовольский снова возвращается к теме благородства. Он ссылается на Сенеку для подтверждения своих мыслей о том, что знатное происхождение не делает человека благородным, и отмечает, что дух является признаком благородства. В биографии Петра Конашевича-Сагайдачного Старовольский говорит, что, несмотря на незнатное происхождение, Конашевич-Сагайдачный обладал «незаурядным» и «благородным» умом.

В очерках Старовольского о казацких предводителях привлекает внимание не столько безапелляционное отнесение их к людям низкого происхождения (Остафий Дашкович, скорее всего, происходил из древнего боярского рода, а историографическая дискуссия о шляхетском происхождении Конашевича-Сагайдачного продолжается и по сей день), сколько готовность отнести людей именно с такими характеристиками — православных русинов незнатного происхождения — к пантеону польских героев, в который в книге вошли даже не все польские короли. Отношение Старовольского к казачеству в его изданиях 1628–1631 годов до определенной степени отражало атмосферу восхищения казачеством в польском обществе в первые годы после Хотинского сражения 1621 года, в котором казаки Сагайдачного помогли спасти Речь Посполитую от верного поражения в конфликте с Турцией.

Ситуация значительно изменилась в 30–40-х годах XVII века, когда навеянные Хотином идеи об инкорпорации казачества в состав польской нации через культурную «сарматизацию» и включение в «рыцарское» сословие быстро теряли своих сторонников. Королевская власть и шляхта однозначно отвергли все претензии казачества на шляхетские права, когда после смерти Сигизмунда III казакам не было разрешено принимать участие в избрании нового короля. Вместе с общественными настроениями эволюционировала и поэзия Старовольского. Среди прочего этому способствовали новые казацкие восстания, усиление влияния контрреформации в Речи Посполитой и рост религиозной нетерпимости[15].

В 1648 году, уже после начала Хмельниччины и первых поражений польского войска, Старовольский издал книгу «Prawy rycarz» («Настоящий рыцарь»). В этом издании он делит всех христианских рыцарей на три категории: настоящих (праведных), т.е. католиков; еретиков, т.е. протестантов; и схизматиков, т.е. православных. Последних он называет «отщепенцами» и «главными неприятелями». В новой работе Старовольского внеконфессиональный рыцарь-сармат 20–30-х годов XVII века отчетливо трансформируется в моноконфессионального (католического) рыцаря-поляка, а характерный для раннего сарматизма взгляд на Речь Посполитую как на оплот всего христианства трансформируется в понимание Польши как оплота католицизма. Православная Русь, таким образом, легко превращается в главного врага этого «оплота», заняв место традиционного мусульманского соперника или значительно потеснив его в этом отношении.

Конфессионализация образа «правого рыцаря» Старовольским ознаменовала резкий отход от предыдущих попыток

польских публицистов трактовать казаков в первую очередь как христиан-соратников. Этому способствовала и занятая казаками позиция в защиту православия, которая осложняла любые попытки включения казачества в состав новой модели польской политической нации. Приняв во второй половине XVII столетия религиозно-эксклюзивный характер, сарматизм не смог инкорпорировать казачество в состав политической нации Речи Посполитой, но серьезно повлиял на формирование самосознания и идентичности казачества, становление его системы ценностей, идеалов, мировоззрения.

Уже упомянутые ранее «Вирши» Касияна Саковича дают четкое представление о влиянии сарматской идеологии и сарматских ценностей на формирование образа казачества в «руськой» среде первой половины XVII века. В «Виршах» отчетливо ощущается присутствие идеи «золотой вольности», которая была чрезвычайно популярна в ранней новой Польше и стала «визитной карточкой» шляхетского политического мышления и польского сарматизма. Сакович представляет вольность как «наибольшую ценность между всеми» и пишет:

Золотая вольность — так її называють
Доступити її всі пильне ся стараютъ
Леч она не кождому может бити дана,
Только тим, що боронять ойчизни і пана,
Мензством іп рицері в войнах доступують,
Не грошми, але кров'ю ся іп докупують.

По убеждению Саковича «Войсько запорозькоє вольності набило / Тим, що вірне ойчизні і кролям служило» («Запорожское войско приобрело вольность, потому что верно служило отчизне и королям»).

Главной категорией, которой авторы «Виршей» определяют социальный и морально-этический статус Сагайдачного и казачьего войска в целом, является категория рыцаря. Предваряет публикацию «Виршей» изображение герба Войска Запорожского со стихотворным пояснением к нему, где рисунок герба, который тривиально трактуют сегодня как изображение казака с мушкетом, объясняется как изображение рыцаря (рицера). Рыцарь, согласно

тексту «Виршей», является воином, тем, кто с оружием в руках защищает свою отчизну (ойчизну) и своего монарха (короля). И гетман Сагайдачный, и рядовые казаки выступают в «Виршах» как «зацні рицарі». «І жадноє рицарство в нас не єст так славно / Як запорозькоє и неприятелєм страшно», — отмечает Сакович. Представление казаков как рыцарей, которые защищают отчизну и короля, определяло их как специфическое сословие, хотя и не равное шляхетскому по своему статусу, но все же стоящее выше, чем простой люд и мещанство, и заслуживающее особых прав и свобод.

Одной из характерных черт «Виршей» является присутствие сарматской идеи христианского оплота и достаточно отчетливая идентификация с общехристианскими ценностями и ориентирами, когда речь идет о войне с неверными. Для того чтобы подчеркнуть заслуги Сагайдачного перед христианством, в частности его роль в победе под Хотином, автор «Виршей» утверждает, что Сагайдачный «…волів сам рану подняти / Ніжли би поганину християн видати» («предпочел сам быть раненым, чем выдать неверному христиан»). В «Виршах» также отмечается роль Сагайдачного в освобождении христианских невольников и с восторгом рассказывается о его походе на Кафу.

При очевидной общехристианской направленности большей части «Виршей» не стоит забывать о том, что это произведение было создано учителем православной коллегии во время острой борьбы между новой православной иерархией, утвержденной с помощью Сагайдачного, и униатской церковью, поддерживаемой королевской властью. Вполне естественно, что под преданностью Богу автор прежде всего понимал преданность православной церкви. Касиян Сакович, отмечая заслуги Сагайдачного перед христианством, называл его «настоящим гетманом». Через четверть столетия Шимон Старовольский ограничил применение термина «настоящий рыцарь» исключительно фигурой католического «воина», но для православных авторов «Виршей» «настоящим» был, разумеется, православный рыцарь.

Как свидетельствуют тексты «Виршей», сарматизм не стал путем к полонизации казацкой старшины, как это произошло со многими представителями украинской шляхты, но большое количество сарматских идей, ценностей и представлений стали составляющими идеализированного образа украинского казачества.

Свидетельства того, что и сама казацкая старшина восприняла многое из идеологического арсенала сарматизма, дошли до нас из другого времени. Речь идет о произведениях казацких авторов «мазепинского периода» — конца XVII — начала XVIII столетия.

Между Москвой и Варшавой

Взрыв весной 1648 года казацкого восстания под предводительством Богдана Хмельницкого и создание в последующие годы казацкой государственности оказали мощное влияние на формирование украинской национальной идентичности[16]. В длительной исторической перспективе Хмельниччина стала началом процесса отхода от старой русинской парадигмы, искавшей *modus vivendi* в рамках Речи Посполитой, а принятие Войска Запорожского «под высокую царскую руку» на Переяславской раде в 1654 году послужило импульсом для создания новой «малороссийской» идентичности, которая на долгие десятилетия стала важной составляющей украинского самосознания.

8 января 1654 года, в день Переяславской рады, Богдан Хмельницкий подписал письмо московскому царю Алексею Михайловичу Романову, в котором добавил к царскому титулу еще одну часть. Вместо того чтобы обратиться к царю «самодержец всей Руси», казацкий гетман назвал его самодержцем «всея Великия и Малыя Русии»[17]. О том, что инициатива введения новой составляющей царского титула исходила из самой Украины и не была инспирирована Москвой, свидетельствует заголовок копии этого письма в материалах Посольского приказа: «Список с листа белорускаго письма, каков писал ко государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Русии Богдан Хмельницкой». В заголовке и копии письма Хмельницкого оказались рядом приметы старой и новой эпохи: старый царский титул, новый титул с разделением Руси на Великую и Малую и традиционные московские представления о русинском населении Речи Посполитой как о «белорусцах», а об их языке как о «белорусском»[18].

Реакция Москвы на инициативу казацкого гетмана была достаточно быстрой — уже февралем 1654 года датируются первые письма царя, где он называет себя самодержцем Великой и Малой Руси[19]. Введение в царский титул (в его короткую основную часть) новой составляющей было важным шагом в процессе самоидентификации украинцев в терминах этнических, религиозных и культурных. Сама же идея разделения Руси на Великую и Малую имела отчетливо религиозное происхождение.

Идея единства православной Руси была ясно сформулирована в письме к царю киевского митрополита Иова Борецкого в августе 1624 года. Борецкий добивался материальной поддержки для киевской митрополии со стороны Москвы и именно с этой целью старался привести как можно больше аргументов в пользу близости и родства польско-литовской и московской Руси не только в религиозном, но также и в этническом отношении. Отправной точкой для этого стал библейский сюжет о двух братьях: Иосифе Прекрасном и Вениамине[20]. По легенде, Иосиф, проданный братьями в Египет и добившийся там высокого положения, позднее милостиво обошелся со своим братом Вениамином. В письме к царю Иов Борецкий сравнивал Михаила Федоровича с Иосифом и призывал его: «последи же и о нас, российскаго ти племени единоутробным людем… последи же о святей родительници церкви, в нас обретающейся, и о нас, юнейших ти братиях…» Так в образах библейской легенды зародилась традиция восприятия украинцев-малороссов как младших, а россиян-великороссов как старших братьев, составляющих одну семью.

Религиозно окрашенное «малороссийство» занимало важное место в обосновании российско-украинского союза со стороны казацкой администрации. Чтобы оценить значение религиозного фактора в украинской интерпретации Переяслава, следует обратить внимание на православно-конфессиональную окрашенность речи Богдана Хмельницкого во время Переяславской рады. Согласно тексту речи, записанной членами московского посольства, гетман сначала объяснил причины восстания гонениями на «церковь Божью», а потом противопоставил турецкому султану и крымскому хану, которых он назвал басурманами, и польскому королю российского царя — «единого благочестия греческого закона, единого исповедания»[21].

Путешествие московского посольства по территории Украины до Переяслава практически было триумфальным шествием православия. В каждом большом населенном пункте посольство

в первую очередь направлялось в церковь и принимало участие в торжественной службе в свою честь. В этом отношении дорога до Переяслава российских политиков, в не меньшей мере, чем украинских, была проторенным путем религиозно-политических альянсов и союзов времен Тридцатилетней войны 1618–1648 годов, в которых роль религиозного фактора сложно, если не невозможно, переоценить.

Малороссийство середины XVII столетия было продуктом интеллектуального творчества, в первую очередь киевского духовенства, и лишь до определенной степени его принимала администрация гетмана. Как можно судить по письмам Богдана Хмельницкого, его канцелярия во главе с Иваном Выговским и сам он легко переходили от одной системы юридических аргументов и сакральных образов к другой, в зависимости от того, кому было адресовано очередное письмо: царю, королю, султану или кому-то другому из европейских правителей. В реальной политике Хмельницкий явно старался ограничить отношения с московским покровителем общим участием казацких и московских войск в войне против Польши и именно в этой войне видел главное доказательство своего служения царю. Когда в 1656 году царское правительство заключило в Вильно сепаратный мир с Речью Посполитой, гетман вопреки распоряжениям царя приказал продолжать военные действия на польском фронте, сводя значение Переяславского соглашения к временному военному союзу.

В 1658 году новый казацкий гетман Иван Выговский фактически разорвал договор, заключенный Богданом Хмельницким и московским царем, и вернулся вместе с Войском Запорожским под юрисдикцию польского короля. Условия возвращения были определены в ходе переговоров под Гадячем осенью 1658 года и утверждены в урезанном виде польским сеймом в 1659 году. Создатели договора, который получил в историографии название Гадячской унии, вернулись к прерванной Хмельниччиной традиции поиска в рамках Речи Посполитой двух народов (польского и литовского) места для третьего партнера — Руси. Создание предусмотренного Гадячской унией Великого княжества Руського, чей статус в значительной степени базировался бы на статусе Великого княжества Литовского, было воплощением надежд и чаяний княжеско-шляхетской Руси начала XVII столетия. Вместе с тем

приход новой казацкой эпохи и казацкая революция Богдана Хмельницкого внесли значительные изменения в реализацию этого замысла, рожденного в старой Руси. Изменения касались в первую очередь, социального наполнения проекта, ведь правящей группой в новом княжестве должно было стать не княжеско-шляхетское, а старшинско-шляхетское сословие. Для казацкой старшины Гадяч, который предусматривал нобилитацию 100 казаков в каждом полку, открывал возможность приобретения шляхетских прав и привилегий — цель, которой старшина пыталась достичь в той или иной форме на протяжении первой половины столетия[22].

Но почему Гадячская уния не была реализована, а была отброшена в итоге не только польской, но и украинской стороной? Польская сторона, вполне очевидно, не была готова к тому, чтобы допустить Русь, да еще и казацкую Русь, к статусу партнера и соправителя Речи Посполитой, даже на правах «младшего» литовского брата. Кроме всего прочего, с литовцами поляков объединяла религия, в то время как Русь исповедовала православие и настаивала на сохранении его прав. Брестская церковная уния, которая должна была преодолеть католическо-православный раздел в Речи Посполитой и, возможно, увеличить шансы на достижение соглашения типа Гадячского, на самом деле лишь увеличила пропасть между двумя конфессиями и стала импульсом к радикализации православия, подтолкнув его в сторону Москвы.

Объяснение фактического провала Гадяча в Украине, очевидно, следует искать не только в сложных условиях того времени — занятости поляков отражением шведской агрессии и неудачной политике гетмана Ивана Выговского. На пути к успеху Гадяча стояли влиятельные украинские силы, прежде всего рядовое казачество, пополняемое крестьянами, не желавшими возвращения польских панов и превращения в панов собственной старшины, и радикализованное в условиях долгой борьбы и казацкой революции православное духовенство. Не могла не сказаться на реакции украинского общества и позиция Польши. Когда в 1660 году казаки, которые перешли на сторону Польши под Чудновом, требовали подтверждения Гадячской унии, ответ с польской стороны был отрицательным. Карьера пусть и младшего, но все же брата оказалась недоступной для украинской элиты в Речи Посполитой[23].

Очевидный, хотя и противоречивый успех Переяслава — более чем столетнее существование Гетманщины в рамках Российской империи — и невозможность добиться создания реальной казацкой автономии в Речи Посполитой ясно указывают на то, что сторонники московской ориентации среди казацкой старшины были правы, отвергая польскую альтернативу. Будущее казацкой государственности, которая не могла устоять на собственных ногах, находясь в окружении столь мощных соседей, было под покровительством Москвы. Это будущее не было ни легким, ни безоблачным, но миграция населения и казацкой верхушки с Правобережья в казацкую автономию в последние десятилетия XVII столетия (одним из таких мигрантов был будущий гетман Иван Мазепа) четко обозначила направление вынужденного выбора, сделанного казацкой элитой.

Горький привкус неудачи, которая поджидала планы казаков на строительство «общего дома» в Речи Посполитой, сохранялся в украинских кругах долгое время. Неизвестный автор украинских виршей начала XVIII столетия, явный сторонник польской политики гетмана Мазепы накануне Полтавского сражения, все еще рассматривал Речь Посполитую (Польшу) как общую родину поляков, литовцев и русинов. Он также считал, что два брата, поляки и литовцы, предали третьего брата — Русь — и привели Польшу к краху. Именно этот набор идей был вложен автором в уста поэтического образа матери-Польши:

Вінець мой златий в Польщі положенний
В тріех мі чадіх словно уплітенний:
Ляхи, русь, литва — то суть чада моя,
Два возгордіша, взяша мечі своя.
Юнаго брата убить совіщаша,
А мене, матер, зіло обругаша[24].

Гадячская уния 1658 года, несмотря на ее неудачу и, в конечном итоге, ее неприятие как с польской, так и с украинской стороны, стала важным этапом в развитии казацкого политического мышления. Текст договора унии не только отразил предыдущие поиски украинской элиты, но также обозначил ориентиры их политического мышления на длительную перспективу. Неудача Гадяча, помимо всего прочего, подтолкнула украинские круги к поиску своего нового места в рамках государственно-политического устройства Восточной Европы того времени и, соответственно, разработке нового типа идентичности, который включал бы в себя и предыдущий исторический опыт, и новые обстоятельства, в которых оказалась разорванная казацкой революцией Русь. Путь, намеченный Гадячем, оказался тупиковым в государственно-политическом отношении, но политический опыт, приобретенный казацкой верхушкой в рамках государственно-политической модели Речи Посполитой, еще долго оставался важной базой для формирования казацкой идентичности.

Хазарский миф

Знакомство с польской политической идеологией пригодилось казацкой элите в начале XVIII столетия, когда Российская империя Петра I усилила централизаторское давление на левобережную казацкую автономию. Реакцией на давление Санкт-Петербурга стал переход гетмана Ивана Мазепы на сторону шведского короля Карла XII во время Северной войны 1700–1721 годов. Действия Мазепы не привели, однако, к ликвидации российского господства в Гетманщине, а окончились поражением объединенных шведско-казацких войск под Полтавой летом 1709 года. После Полтавы Петр I ужесточил свой контроль над казачеством, а Мазепа был обвинен царской администрацией в измене царю, в сговоре с поляками и в намерении ввести церковную унию в Украине. Началась борьба царизма с «мазепинством» и «полонофильством» казацкой верхушки.

Полонофильство казацкой элиты в Гетманщине не было чистой выдумкой царских пропагандистов. Во-первых, существовал польский посредник в шведско-украинских переговорах — король Станислав Лещинский. Во-вторых, есть свидетельства, что Мазепа и Лещинский фактически вернулись к идеям гадячского цикла и в очередной раз планировали создание Речи Посполитой трех народов, а «изменники» из числа верхушки штудировали текст Гадячского соглашения[25]. Мазепа и его сторонники, с одной стороны, боялись и не доверяли Польше, с другой стороны,

во многом оставались продуктом политических практик Речи Посполитой, политический строй и мировоззрение которой был им намного ближе, чем авторитарное правление российского царя-императора[26].

В начале XVIII столетия правящая прослойка в Гетманщине («значковое войсковое товарищество»), хотя и сохраняла внешние признаки и атрибуты казацкой принадлежности, все больше превращалась в социальную группу, близкую по своим основным чертам к шляхетской. Сосредоточение власти в Войске Запорожском в руках ограниченного круга старшинских родов создавало из потомков бывших казацких предводителей «новую шляхту», которая добивалась законодательного оформления своих прав и привилегий[27].

Как раз против старшины-шляхты и были направлены гневные вирши, сохранившиеся в тетради стихотворных упражнений студента Киево-Могилянской академии Андрея Герасимовича за 1719–1720 годы:

Куда пойдеш ляхів хвалять
Вірних тільки що не палять,
Простим уші набивають,
Лихим ядом заражають.
Без хвал ляцьких ані слова —
Ъдять чи п'ють — о них мова...
К ляхом весь дух, вся охота.
То і мудрость то і цнота[28].

Одним из важных компонентов казацко-старшинского самосознания и общего мировоззрения конца XVII — начала XVIII столетия был своеобразный казацкий сарматизм, проникший на Левобережье как в своей сарматской «одежде», так и в облачении хазарского мифа. Разные элементы этой идеологии встречаем в сочинениях Пилипа Орлика (генерального писаря Ивана Мазепы и его преемника в изгнании), прилуцкого полковника Григория Грабянки и военного канцеляриста Самуила Величко. Хазарский миф казацких интеллектуалов начала XVIII столетия имел несколько отличительных признаков, которые, вне всяких сомнений, роднили его с польской сарматской мифологией.

Остановимся на общих чертах этих двух родственных мифологем. Во-первых, оба мифа были этногенетические. Сарматский миф обосновывал происхождение польского народа от сарматов, хазарский — связывал происхождение украинцев с хазарами. Во-вторых, оба мифа были социально ориентированы в том отношении, что на сарматское происхождение могла претендовать преимущественно польская шляхта, а на происхождение от хазар — главным образом казачество, а именно представители казацкой верхушки, напряженно искавшие возможностей приобретения и сохранения шляхетского статуса. Оба мифа доказывали эксклюзивное происхождение, от неавтохтонного элемента, правящего класса, составлявшего политическую нацию раннего нового времени. Хазарский миф отвергал утвержденную киевским духовенством легенду о происхождении всех восточных славян от Мосоха, что было потенциальным вызовом Москве, и исключал из числа избранных «наследников» хазар не только местное неказацкое население, но и российское дворянство. Отодвигая на второй план мифологию происхождения Руси, тесно связанную с крещением Руси Владимиром, хазарский миф также секуляризировал генеалогию казачества и разрывал религиозные связи между гетманской автономией и Москвой[29].

Характерно, что польские политические и культурные влияния в Гетманщине противостояли имперским унификационным тенденциям и способствовали разработке казацкой элитой особой политической идеологии и самосознания. «Конституция» Пилипа Орлика, составленная сторонниками Мазепы в изгнании в Бендерах в 1710 году, является важным свидетельством распространения идей польской политической мысли среди казацкой верхушки в начале XVIII столетия. «Конституция» представляет собой текст договора между новым гетманом, казацкой старшиной и верхушкой Войска Запорожского[30]. Кроме особых гарантий, предоставляемых запорожцам, которые традиционно, еще со времен Богдана Хмельницкого, находились в оппозиции к гетманскому правительству, «конституция» также значительно ограничивала прерогативы гетмана за счет расширения прав генеральной старшины и полковников.

Ограничение гетманских прав в «конституции» Пилипа Орлика было вызовом московской политической культуре в том

смысле, что права гетмана здесь ограничивал не царь, а старшина, к которой теперь переходили суверенные права заключения контракта — «конституции» — с гетманом. Укрепляя свои права и закрепляя их письменно во время выборов нового гетмана, старшина практически копировала польскую практику избрания польского короля шляхтой. На смену естественной для Московского государства в целом и особенно для России времен Петра I модели авторитаризма старшина предлагала отношения с правителем, которые базировались в большей степени на польской политической модели, чем на российской.

В своих политических сочинениях в эмиграции Пилип Орлик хотя и не отказывался от определения своей родины как Руси/России/Малороссии, но главный акцент делал на определении ее как Украины. Термин «народ» (gens) употреблялся им по отношению к населению Украины, определяемому им как малороссийское, а термин «нация» (natio) был зарезервирован исключительно для казачества[31]. Модель Орлика предусматривала малороссийское этническое происхождение и казацкую национальную принадлежность. Казацкая нация Орлика фактически противостояла польской политической нации авторов Гадяча и всероссийской политической нации церковных и светских идеологов малороссийства.

Поражение Карла XII и Мазепы под Полтавой сделало невозможным распространение радикальных идей об особом казацком народе-нации на украинских землях. Репрессии Петра I, ликвидация гетманского правительства, понижение статуса киевской митрополии до уровня рядовой архиепископской кафедры и другие притеснения со стороны центральной власти вынудили казацкую старшину вернуться к старым атрибутам малороссийской идеологии. Взгляды Орлика на существование особой казацкой нации, хотя и базировались на интерпретации идей, бытовавших в Гетманщине в начале XVIII столетия, в целом сформировались в эмиграции и имели относительно ограниченное влияние на формирование идентичности левобережных украинцев.

В Гетманщине, тем не менее, продолжал существовать как определенная альтернатива малороссийству хазарский миф, оказавший серьезное влияние на политическое мышление и исторические представления казацкой элиты. Его следы мы находим во многих произведениях «войсковых канцеляристов», начиная с летописей Григория Грабянки и Самуила Величко и заканчивая «Разговором Великороссии с Малороссией» Семена Дивовича (1762). Вместе с тем политические условия в казацкой автономии не позволяли местным авторам делать на основании этого мифа такие далеко идущие выводы, какие позволял себе за пределами Российской империи Пилип Орлик. Хазарский миф в автономии подчеркивал отличие малороссов от великороссов, но не стал основой для формирования идеи политической нации, в корне отличной от российской.

В социальном отношении хазарский миф являлся необходимым историческим обоснованием казацкого компонента в составе малороссийской идентичности. Самуил Величко отразил это объединение социального и этнического в малороссийском сознании в часто употребляемой им формуле «русько-казацкий народ». «Казацко-малороссийский народ» выступает как одно из главных «действующих лиц» в «Кратком описании о казацком малороссийском народе и его военных делах» бунчукового товарища Петра Симоновского (1765). Следует отметить, что многие иностранные путешественники и авторы исторических трактатов, писавшие об Украине во второй половине XVII — начале XVIII столетия (от Павла Алеппского до Жана Бенуа Шерера включительно), считали казаков отдельным народом, выдвигая таким образом на первый план социальный элемент при определении их национальной идентичности.

Малороссийская Украина

Туманность представлений самих казаков о соотношении социального, этнического и религиозного в их самоопределении отразилась во множественности вариантов названия их родины. На разнообразие названий казацкой автономии указывал в «Разговоре Великороссии с Малороссией» Семен Дивович, вложив в уста Малороссии такие слова: «от древних казаров род веду и начало, / Названий сперва было у меня немало»[32]. В определении Гетманщины конкурировали в XVII–XVIII столетиях такие названия, как Русь, Войско Запорожское, Малая Русь/Россия и Украина. Постепенно остаются самые употребительные термины «Малая Русь» и «Украина».

Новая казацкая родина, или «Украина малороссийская», как ее иногда называл Самуил Величко, способствовала формированию новой идентичности, которая как в социальном, так и в территориальном отношении была значительно уже «руськой» идентичности авторов Переяслава и Гадяча. В социальном отношении новая украинская идентичность обладала почти исключительно казацкими чертами, вынесла за свои рамки неказацкий элемент и поглотила, прикрыв собой, обособленную идентичность «показаченной» шляхты. В географическом отношении эта идентичность значительно сузилась, ведь за пределами малороссийской родины казацкой старшины оказалась не только Белоруссия, но также и западные украинские земли. Идея Руси-Украины по обоим берегам Днепра была актуальной для казацкой элиты времен Руины, но уже при Иване Мазепе эта концепция редко выходила в географическом отношении за пределы Киевского, Черниговского и Брацлавского воеводств, которые оказались в сфере влияния Богдана Хмельницкого и Войска Запорожского согласно условиям Зборовского мира 1649 года. Со временем даже выражение «по обоим берегам Днепра» исчезает из произведений военных канцеляристов, которые уже думали не о расширении Гетманщины на Правобережье, а о сохранении военных свобод на левом берегу. Именно территория левобережных полков стала географической привязкой новой украинской (казацко-малороссийской) идентичности.

После Полтавской катастрофы 1709 года малороссийство оказалось единственной официально возможной формой политической идеологии в казацкой автономии. Как отмечалось выше, послеполтавские произведения старшины, в частности историческое сочинение Григория Грабянки, еще несли в себе элементы хазарской мифологии, но в них уже доминировали идеи малороссийского цикла, подчеркивавшие лояльность казацкой автономии по отношению к Российской империи. Вместе с тем, при отсутствии других официально разрешенных альтернатив, малороссийство стало также идеологической оболочкой для защиты немногих автономных прав и привилегий, сохранившихся в Гетманщине после Полтавы.

Одним из ярких символов новой эпохи и новой политической ориентации казацкой старшины стал возрожденный и реформированный в послеполтавскую эпоху культ гетмана Богдана Хмельницкого. Возведение Хмельницкого на пьедестал в качестве малороссийского национального героя произошло в силу потребностей казацкой элиты конца XVII — первой трети XVIII столетия. Одной из ключевых черт малороссийской идентичности того времени был ее «легалистический» характер, связанный с сохранением и защитой особых прав Войска Запорожского / Малой Руси / Украины как территориальной автономии. Эти права, которые определялись «статьями» между царским правительством и каждым последующим левобережным гетманом со времен Богдана Хмельницкого, постоянно урезались Москвой, а впоследствии Санкт-Петербургом и нуждались в постоянной защите со стороны казацкой элиты. Символом защиты этих прав и важной составляющей малороссийского сознания в целом и стал идеализированный героический образ Богдана Хмельницкого.

Культ Хмельницкого мог развиться только на подконтрольной России Левобережной Украине. На Правобережье в рамках ориентированной на польскую политическую нацию русинской идентичности он не имел серьезных шансов на успех, и именно с Правобережья (где в герои годился больше Выговский, чем Хмельницкий) шли во второй половине XVII столетия достаточно критические отзывы о деятельности Богдана[33]. В гетманской автономии ситуация была иной.

Элементы героизации Хмельницкого присутствовали на Украине еще до Полтавы. На популярность Хмельницкого во времена Ивана Мазепы указывают, в частности, панегирические стихи в его честь конца XVII столетия[34] и упоминание о политическом наследии Богдана в «конституции» Пилипа Орлика. Авторы «конституции» ссылались на Хмельницкого с целью легитимации действий Ивана Мазепы, который, перейдя на сторону шведского короля, якобы продолжил шведскую политику Хмельницкого. Характерно, что и для эмигрантов из окружения Пилипа Орлика, и для казацких летописцев Гетманщины, творивших на территории Российской империи, Хмельницкий, несмотря на определенные расхождения, оставался безусловным героем. И те и другие соглашались, что главной заслугой гетмана было освобождение Войска Запорожского и всего «народа руського» из польской неволи, но расходились в оценке его союза с Москвой. Эмигранты не критиковали Хмельницкого за принятие покровительства единоверного царя, но обвиняли царя в нарушении условий договора

после смерти гетмана. Авторы с Левобережья, очевидно, старались избегать опасной темы, хотя, как это заметно по сдержанной критике Петра I за нарушение малороссийских свобод в произведениях Величко, разделяли настроения эмигрантов[35].

В условиях постоянного урезания автономных прав Гетманщины «статьи» Хмельницкого и его время неминуемо приобретали в глазах казацкой старшины образ «золотого века». Эта тенденция не могла не усилиться в условиях фронтального наступления на автономные права Гетманщины после Полтавского поражения. Ликвидация гетманского правительства в 1721 году и передача управления казацкой автономией в руки Малороссийской коллегии привели к тому, что борьба за утраченные права стала чрезвычайно актуальной в Гетманщине, а образ Богдана Хмельницкого — необыкновенно популярным среди казацкой элиты. Изменение отношения к Хмельницкому в широких кругах казацкого общества хорошо демонстрируют казацкие летописи. В «Летописи Самовидца», законченной еще до Полтавы, Хмельницкий еще не наделен героическими чертами спасителя отечества, в то время как в летописях Величко и Грабянки он четко выступает именно в такой героической роли.

Изменение официальной политики Санкт-Петербурга после смерти Петра I и издание в 1727 году новым императором Петром II указа о восстановлении гетманского правительства и других должностей на Украине согласно «договору Богдана Хмельницкого» способствовали укреплению культа Хмельницкого. В следующем году в Киеве состоялась премьера пьесы анонимного автора «Милость Божія, Украïну от неудобоносимых обид лядських чрез Богдана Зіновія Хмелницького, преславного войск запорозьких гетьмана свободившая...»[36]. Примерно в это же время в Гетманщине распространился новый тип иконографии Хмельницкого, основанный на забытом в Украине портрете Вильгельма Гондиуса[37].

На протяжении всего XVIII столетия культ Хмельницкого сохранял отчетливые героические признаки. Вместе с тем основная функция культа претерпела на протяжении этого периода значительные изменения. Если в «конституции» Пилипа Орлика образ славного гетмана вызывается из небытия для того, чтобы оправдать переход Ивана Мазепы на сторону шведов, а автор «Милости» обращается к нему, чтобы отстоять права гетманства как института, то

авторам второй половины XVIII столетия Богдан был необходим, чтобы добиться признания равенства своих чинов и должностей чинам и должностям империи. Правда, при этом они еще раз пересматривают историю казацко-московских отношений и находят новые аргументы для защиты старинных прав и свобод Малороссии.

В произведении Семена Дивовича «Разговор Малороссии с Великороссией» происходит даже возвращение, правда, на ином уровне и при иных обстоятельствах, к идеям «гадячского цикла». Модель польского государственного устройства, базировавшаяся на идее государства двух народов, с определенными модификациями переносится украинскими интеллектуалами XVIII века на российскую имперскую почву. Теперь Дивович старается воспринимать как равного партнера в общем государстве не Польшу, а Россию-Великороссию. Он вкладывает в уста Малороссии следующие слова, адресованные Великороссии:

> Так мы с тобою равны и одно составляем,
> Одному, не двум государям присягаем, —
> Почему почитаю тебя равну себе.

Способ мышления и видения будущего казацкой государственности и формулирования собственной идентичности, заявленный украинскими авторами Гадяча, надолго пережил своих создателей. Правда, если «руськая» элита XVI столетия определяла себя в категориях *gente Roxolanus, natione polonus*, то идентичность их потомков второй половины XVIII столетия может быть определена по этническому происхождению как малороссийская, а по своей государственно-политической ориентации как «всероссийская». Казацкая элита приложила немало усилий для того, чтобы «всероссийские» — общеимперские культура, язык и идентичность включали как можно больше малороссийских черт. Этот процесс, оказавшийся в конечном итоге достаточно успешным, вызвал ревнивое отношение политической элиты казацкой автономии к монопольному праву великороссов на употребление термина «Россия». Тот же Дивович устами Малороссии обращался к ее великороссийской «собеседнице»: «Знаю, что ты Россия, да и я так звусь».

Тенденция отстаивания прав на «украденные» великороссами название и идентичность ярко проявилась в «Истории Русов» —

историко-политическом трактате начала XIX столетия и лебединой песне казацкой старшины[38]. Помимо всего прочего, это произведение было аргументом политической элиты уже ликвидированной к тому времени казацкой автономии в борьбе за право русского первородства и отказом от чувства неполноценности, вторичности и второсортности, которое неминуемо несло с собой понятие «малороссийства». Как можно судить по тексту «Истории Русов», потомки старшинских родов Левобережья считали самих себя, а не россиян настоящими русами. Борьба за право на русскую родословную означала «возвращение» казацкой элиты к отброшенной некогда «руськой» идентичности. Правда, возвращение это происходило при абсолютно иных обстоятельствах, а содержание новой «руськой» идентичности имело абсолютно иное наполнение. Территориально-географически эта идентичность должна была включать уже не только украинскую этническую территорию и Беларусь, но также и бывшую Московщину-Россию. Социально она нивелировала отдельную сословную идентичность казацкой старшины и растворила ее в рамках более широкой идентичности всероссийского дворянства.

Выработка новой «руськой» идентичности в политическом мышлении бывшей казацкой автономии совпала с борьбой уже не за автономные права Гетманщины, а за признание соответствия между украинскими и российскими чинами и с отчаянными попытками бывших казацких старшин влиться в ряды имперского дворянства. «Руськое» сознание, таким образом, освобождало бывшую элиту гетманской автономии от устарелой и уже не нужной ей казацкой составляющей и открывала дорогу для растворения некогда обособленной казацко-малороссийской идентичности в имперской общероссийской.

Понадобилось новое поколение «будителей» Украины, чтобы вызвать к жизни и по-новому употребить казацкий элемент в создании современной украинской нации.

Заключение

Мифологизация казацкого наследия и казацкого прошлого в XIX и в значительной мере в XX столетии стала важным фактором в процессе формирования современного национального сознания

украинцев. Образы казаков и их предводителей присутствовали в большом количестве стихотворений и прозаических произведений поэтов и писателей-романтиков середины и второй половины XIX века. Современная украинская литература успешно дебютировала в казацком облачении «Энеиды» Ивана Котляревского. «Тії слави козацької повік не забудем», — призывал читателей отец украинской нации Тарас Шевченко. Для него, как и для многих его современников, а в особенности ценителей и последователей, образ казака был квинтэссенцией всего национального, украинского. В казацкой эпохе украинские романтики видели «золотой век» своей нации и успешно использовали казацкое наследие в качестве нациеобразующего мифа для формирования общей исторической и национальной идентичности у выходцев с отдаленных в пространстве и разделенных государственными границами украинских земель.

На протяжении XIX столетия термин «Украина», который применялся до этого времени почти исключительно для обозначения территории бывшей казацкой автономии (термин «Западная Украина» в середине XIX века означал Правобережье), распространился на большинство этнических украинских земель. Вместе с ним распространился и образ нового национального героя — украинского казака. Эти тенденции в полной мере отразились в тексте национального гимна Украины, написанного выходцем из Гетманщины Павлом Чубинским (1863). Гимн призывал к борьбе украинцев со всей этнической украинской территории, апеллируя при этом к связанной почти исключительно с Гетманщиной казацкой традиции: «Станем, браття, в бій кривавий від Сяну до Дону / І покажем, що ми, браття, козацького роду»[39].

Характерно, что объединяющая сила казацкого прошлого оказалась настолько мощной, что смогла преодолеть не только государственные границы империй, но также и веками существовавшие конфессиональные преграды. Современная внеконфессиональная украинская идентичность успешно использовала казацкий компонент в своей борьбе за создание современной нации на украинской этнической территории. В этом отношении, возможно, не было случайным то, что Украина вошла в независимость рядами демонстрантов, во главе которых гордо шли люди в казацких костюмах.

Примечания

1 См.: *Chynczewska-Hennel T.* Swiadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. Warszawa, 1985; *Idem.* The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10. № 3–4. P. 377–392.

2 См.: *Sysyn F.E.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10. № 3–4. P. 393–423; *Idem.* The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History Writing in the Seventeenth Century // Europa Orientalis. 1986. Vol. 5. P. 285–310; *Idem.* The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity // Harvard Ukrainian Studies. 1990. Vol. 14. № 3–4. P. 593–607; *Kohut Z.* The Development of Little Russian Identity and Ukrainian Nationbuilding // Ibid. 1986. Vol. 10. № 3–4. P. 559–576.

3 См.: *Грушевський М.* Історія України-Русі. Київ, 1995. Т. 7. С. 389; *Наливайко Д.* Козацька Християнська республіка. Київ, 1992. С. 45–55.

4 См.: *Он же.* Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці // Духовна Україна: Збірка творів. Київ: Либідь, 1994. С. 143–144.

5 См. украинский перевод латинской поэмы: Українські гуманісти епохи Відродження. Київ, 1995. Ч. 2. С. 40–77.

6 *Смотрицкий М.* Тренос // Українська література XVII століття: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. Київ, 1987. С. 84.

7 Густинський літопис: Фрагменти // Там же. С. 165. Ср.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. СПб., 1843. Т. 2. С. 367.

8 О развитии национальных идентичностей в Европе раннего нового времени см. специальный выпуск Harvard Ukrainian Studies (1986. Vol. 10. № 3–4: Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe) и, в частности, статью Януша Тазбира о польском национальном сознании «Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century» (с. 315–335).

9 О возрождении киевской традиции в «руськой» письменности и интерпретации «руських» полемистов Люблинской унии см.: *Грушевський М.* Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 6. С. 277, 298–301.

10 Текст «Протестации» опубликовал Платон Жукович: Протестация митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов. СПб., 1909 (воспроизведен в сборнике: Статьи по славяноведению. Вып. 3).

11 См.: *Сакович К.* Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного // Українська література XVII ст. С. 220–238.

12 О развитии сарматской идеологии в Польше см.: *Ulewicz T.* Sarmacja: Studim z problematyki słowińskiej XV–XVI w. Kraków, 1950; *Idem.* Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej. (Problematyka ogólna i zarys historyczny) // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagellońskiego. 1963. № 59. Prace Historycznoliterackie. № 5. Filologia. № 9; *Cynarski S.* The Shape of Sarmatian Ideology in Poland // Acta Poloniae Historica. 1968. Vol. 19; Dzieje Polski / Ed. Jerzy Topolski. Warszawa, 1976. S. 353; *Tazbir J.* Polskie przedmurze Chrzescijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna. Warszawa, 1987.

13 См.: *Грушевський М.* Історія України-Русі. Т. 7. С. 572.

14 См. польский перевод этой работы: Szymona Starowolskiego wojownicy sarmaccy / Przełożył, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Jerzy Starnawski. Warszawa, 1978.

15 См.: *Lewandowski I.* Wstęp // Starowolski S. Wybór z pism. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991. S. xxi–xxvii.

16 См.: *Sysyn F.E.* The Khmelnytsky Uprising and Ukrainian Nation-Building // Journal of Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 141–170.

17 См.: Документы Богдана Хмельницкого / Сост. И. Крипьякевич и И. Бутич. Киев, 1961. С. 316.

18 См. копию письма: Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы. М., 1953. Т. 3. С. 516.

19 См.: Там же. С. 543–546.

20 См. письмо Иова Борецкого к царю: Там же. Т. 1. С. 46–48.

21 См.: Там же. Т. 3. С. 460–461.

22 Обзор идей Гадяча приводит в своей работе Анджей Каминский. См.: *Kamiński A.* The Cossack Experiment in *Szlachta* Democracy in the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Hadiach (Hadziacz) Union // Harvard Ukrainian Studies. 1977. № 2. P. 173–197.

23 Ср. очерк политической истории Украины этого периода: *Яковлева Т.* Руїна Гетьманщини: Від Переяславської ради-2 до Андрусівської угоди (1659–1667 рр.). Київ, 2003.

24 Українська література XVII століття. С. 284. Стихотворение «Глаголет Польща» взято из рукописи XVIII века.

25 См.: *Субтельный О.* Мазепинці: український сепаратизм на початку XVIII століття. Київ, 1994. С. 28–29.

26 Об образе Польши в глазах казацкой элиты гетманата см.: *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ, 1997. С. 252–253.

27 О формировании новой шляхты в гетманате см.: *Когут З.* Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760–1830. Київ, 1996. С. 37–42.

28 Плач Малої Росії // Українська література XVII століття: Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори. Київ, 1983. С. 290.

29 О соотношении сарматизма и хазарского мифа см. работу Наталии Яковенко «Нарис історії України» (с. 248–249) и предисловие Юрия Луценко в книге: *Hrabyank H.* The Great War of Bohdan Xmel'nyc'kyj. Cambridge, 1990 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 9). C. lii–lvi.

30 См.: Правовий уклад та конституції відносно прав і вольностей Війська Запорозького, укладені між ясновельможним паном Пилипом Орликом, новообраним гетьманом Війська Запорозького, і генеральною старшиною, полковниками, а рівно ж і самим Військом Запорозьким... Украинский перевод с латинского Мирослава Трофимука с предисловием Омельяна Прыцака в кн.: Перша Конституція України Гетьмана Пилипа Орлика. 1710 рік. Київ, 1994; *Субтельний О.* Мазепинці: Український сепаратизм на початку XVIII ст. Київ, 1994. С. 60–65.

31 См. предисловие Омельяна Прыцака к изданию «Дневников» Пилипа Орлика: *Pritsak O.* Pylyp Orlyk's Concept of the Ukrainian Present, Past and Fututre // Diariusz podroïny of Pylyp Orlyk (1727–1731). Cambridge, 1988 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 6). P. xx–xxiv.

32 См.: *Дивович С.* Разговор Великороссии с Малороссией // Українська література XVIII ст. С. 384–414.

33 См., например, неблагосклонное упоминание о гетмане в публицистическом трактате, опубликованном Юрием Мициком: Перший український історико-політичний трактат // Український історичний журнал. 1991. № 5. С. 334.

34 Текст панегирика Хмельницкому за 1693 год опубликовал в свое время Владимир Перетц: К истории Киево-Могилянской коллегии: Панегирики и стихи Б. Хмельницкому, И. Подкове и арх. Лазарю Барановичу // Чтения в историческом обществе Нестора-Летописца. 1900. № 14. С. 7–25.

35 Самуил Величко, например, сообразно с политической необходимостью времени все же отмечал, что тот «уярмив усіх малоросіян» (надел ярмо на всех малороссиян). Конфликт между политическим требованием лояльности императору и действительным отношением к нему со стороны Величко проявился, например, в следующих строках «Летописи»: «На протяжении всего того царствования совершил такие славные дела. Два напрасных похода в Крым...» (*Величко С.* Летопись / Пер. с книжн. укр. языка Валерий Шевчук. Киев, 1991. Т. 2. С. 276).

36 Текст драмы опубликован в книге: Українська література XVIII ст. С. 306–324.

37 Об иконографии Богдана Хмельницкого того периода см.: *Plokhy S.* The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // Journal of Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 171–188.

38 См.: История Русов или Малой России: Сочинение Георгия Кониского Архиепископа Белоруского. М., 1846.

39 См. текст гимна «Еще не умерла Украина»: Національна символіка. Київ, 1990 (= Бібліотека журналу «Пам'ятки України». Кн. 1). С. 47.

Владимир Бобровников
Насилие и власть в исторической памяти мусульманского пограничья (к новой интерпретации песни о Хочбаре)

XVIII и первая половина XIX века были переломной эпохой в истории Нагорного Дагестана. По мере русского завоевания регион превращался в буферную зону мусульманского пограничья империи. Отличительными чертами местного общества стали конфликтность, подвижность и маргинальность. Горцы-мусульмане России не являлись вполне ни российскими, ни османскими, ни иранскими подданными. Сохранив связи с исламскими центрами Ближнего и Среднего Востока, они поддерживали контакты и с внутренними мусульманскими регионами империи — главным образом с Поволжьем. Кроме государственной границы (Кавказской линии), по горным районам проходил и более подвижный рубеж, отделявший территории, находившиеся под властью имамата Дагестана и Чечни (в исламской терминологии — *дар ал-ислам*, или «земли ислама»), от тех, за которые шла борьба между мусульманами и русскими (араб. *дар ал-харб*, «территории войны»). В войне горцы сражались как на стороне русской армии, так и в ополчении имамата. Вообще исламское повстанчество XVIII — первой половины XIX века оказало немалое влияние на формирование идентичности мусульманского пограничья.

Уже тогда о Дагестане шла дурная слава «разбойничьего гнезда». Как русские, так и мусульманские авторы удивительно единодушно отзывались о горцах как о «природных хищниках»[1], разбойниках и ворах. О разбойниках-*абреках* и их нападениях на соседей написаны горы литературы[2]. Но мало кто изучал отношение к насилию самих горцев[3]. К тому же историков интересовали в основном реальные события и лица, а не запечатлен-

ные в исторической памяти представления о прошлом. Многие первоисточники, в первую очередь фольклорные материалы, остались вне поля зрения. Между тем среди них есть такие важные тексты, как Джарские песни (*ЦIоралъул кIучIдул*) о военных предводителях аварцев и их набегах в Грузию (авар. *ЦIор*, «Загорье»), песни о благородных разбойниках-*абреках* начала XX века, цикл песен о противостоянии знаменитого удальца Хочбара из Гидатля и аварского хана Хунзаха. Этот цикл и будет предметом данной статьи, в которой я хочу рассмотреть отношения власти и насилия среди горцев, их отражение в исторической памяти, переходя от разбора сюжета песни к ее историческому контексту и постепенно расширяя круг привлекаемых материалов.

Песня о Хочбаре

Начнем с краткой историко-лингвистической характеристики памятника. Песня эта, пожалуй, чуть ли не самая знаменитая в дагестанском фольклоре. Известно несколько десятков ее аварских версий, даргинские и лакские варианты. В начале 60-х годов XIX века ее впервые записал и ввел в научный оборот известный кавказовед барон П.К. Услар. В 1868 году был издан его прозаический перевод песни о Хочбаре с аварского на русский язык. Еще раз ее текст с комментариями Услара был напечатан в посмертном издании его исследования по аварскому языку[4]. Высокую оценку художественным достоинствам песни дал Л.Н. Толстой, познакомившийся с записями Услара во время работы над «Хаджи-Муратом»[5]. С тех пор песню о Хочбаре не переставали записывать и публиковать как в русских переводах, так и в аварском оригинале. Сегодня она входит в каждую хрестоматию народных песен Дагестана. Ее аварский текст изучается в шестом классе средней школы в аварских районах Дагестана, так же как, скажем, в русских школах «Слово о полку Игореве». Неплохой поэтический перевод песни на русский язык сделан уже в советское время крупным дагестанским писателем и переводчиком Эффенди Капиевым[6].

Несмотря на все достоинства перевода Э. Капиева, он совершенно не годится для научного анализа памятника. Дело в том, что Капиев дополнил усларовский текст деталями из более поздних

аварских версий песни, а также ее даргинского и лакского вариантов, основываясь на записях, сделанных им в Нагорном Дагестане в 1915–1934 годах. По справедливому замечанию дагестанского фольклориста А.А. Ахлакова, перед нами не столько перевод, сколько «сводная литературная» версия[7]. Аварский оригинал песни отличается от перевода Капиева по содержанию, форме и даже по объему. В переводе Капиева песня о Хочбаре занимает 158 строк, а в оригинале — только 67, перевод более чем вдвое превышает оригинал![8] Капиев вводит в песню связки между эпизодами. От этого пропадает энергия оригинала, стиль становится слишком вялым. Краткость и очарование аварской песни в этом переводе пропали. Есть отличия в составе действующих лиц: у Капиева гидатлинец заменен на мать Хочбара, нет хунзахского кади, введены жена Хочбара, ханские *нукер*ы, женщины и старики Хунзаха. В переводе исчезает граничащая с нищетой бедность горцев Хунзаха и Гидатля. Вместо этого переводчик щедро рассыпает перед читателем богатства Востока.

Эти соображения заставили меня взяться за новый прозаический перевод песни. Из множества аварских вариантов я выбрал не самую древнюю (усларовскую), а наиболее популярную версию последней трети XIX века[9]. В отличие от Капиева и Услара я отказался от включения в перевод отсутствующих в оригинале связок-описаний, поясняющих развитие действия. Это позволило дать наиболее адекватное прочтение памятника. Подробный комментарий и разбор сюжета читатель найдет в следующих разделах статьи.

Песня о Хочбаре служит ярким примером исторического фольклора аварцев. Исполняли ее на общеаварском койне (авар. *болмацIцI*), в основу которого был положен язык общества (*бо*) Хунзахского плато. Как и другие героические песни, она имеет 11-сложную строку с цезурой посредине, близкую к арабскому размеру *басит*[10]. Поражает обилие диалогов в песне. Все важнейшие сюжетные узлы переданы в диалогах. Судя по рассказам очевидцев, записанным в середине XX века, аварцы любили петь героические песни дуэтом под аккомпанемент трехструнного *пандур*а или *чаган*ы. Мелодии исполнялись в очень быстром ритме, близком к плясовому[11]. Столь же стремительно разворачивается действие песни.

Центральная тема песни — власть и насилие среди горцев-мусульман Аварии. По содержанию она смыкается с перечисленными выше жанрами, повествующими о военных предводителях и абреках, но при этом возникла раньше и просуществовала дольше и тех и других. На это указывает ее содержание. В ней нет ни похода на врага, ни приготовлений к нему, составляющих основу любой песни о набегах. Еще дальше от нее песни о «подвигах» отдельных реальных абреков начала XX столетия. Сюжет песни не трафаретен, но ее структура и художественные приемы в целом типичны для местного героического фольклора, к которому относятся и два отмеченных выше жанра. Кроме диалогичности, сюда нужно отнести отсутствие зачина, обращение героя в начале песни к другу (по другой версии — к матери) за советом, гибель героя в конце песни, резкие переходы от героики к хвастовству и ругательствам, характерные эпитеты (например, «короткоухий волк»), рассказ от первого лица, употребление кратких форм прилагательных в роли постоянных эпитетов, замена личных форм глаголов причастиями прошедшего времени[12], что в аварском языке придает повествованию оттенок уверенности, убежденности в своей правоте.

Обратимся сначала к тексту самой песни:

1. Приходит письмо от Хунзахского хана:
— «В Хунзах приезжай, Гидатлинский Хочбар,
Старики собрались, старшины (чIухIби) собрались,
Сход (руккел) проведем у входа в мечеть».

5. — «Не езди в Хунзах, Хочбар!
[Там] ты встретишь сирот тобой убитых отцов,
[Там] ты встретишь вдов тобой убитых мужей».

8. — «Не говори таких слов, гидатлинец!
Иначе подумают, что я, верно, испугался какого-то хана».

10. Взяв быка на убой для верховного хана,
Набросив быку на рога саван,
Хочбар отправился наверх в Хунзах.

13. Когда я подъехал к «Белым плитам»[13],
Я услышал, как кричит хунзахский глашатай (магъуш):
— «У кого есть ишак, вези [дрова] на ишаке!
У кого нет ишака, тащи [дрова] в охапке!
Разожжем костер, чтобы сжечь Хочбара!»

18. — «Ас-салам алейкум, хунзахский кади»,
— «Ва алейкум салам, Гидатлинский Хочбар,
Ты ведь не встречал Муртузали,
Его [шашки] Зу-л-Факар при тебя нет,
Как же ты осмелился приехать, Гидатлинский Хочбар?»

23. — «Муртузали — мой отец,
[Его] Зу-л-Факар — у меня в руке,
Почему бы мне не приехать, коли меня звали?»

26. — «Пойдем-ка, Хочбар, на [гумно] ТIадгьоцIабахъе[14],
Устроим веселый пир с песнями и плясками».

28. Оттуда пошли они на ТIадгьоцIабахъе.
[Видят], посреди гумна большой костер [горит],
Вокруг огня сидят юноши-[хунзахцы].

31. — «Спой-ка песню, Хочбар, ударяя в бубен (жергъен),
Очень хочется послушать, как ты поешь, ударяя в бубен.
Поиграй, Хочбар, на *чагане* из липы,
Очень хочется послушать твою игру на чагане».

35. — «Ей-Богу, я спою [вам] песню,
Если развяжут руки, чтобы бить в бубен.
Ей-Богу, я сыграю [вам] на чагане из липы,
Если развяжут ноги, чтобы поставить их на чагану».

39. Развязали [ему] руки, чтобы бить в бубен,
Развязали [ему] ноги, чтобы поставить их на чагану.

41. — «С этих гор, вот тут вздымающихся снизу вверх,
Кто, опустошив их, угнал овец?

Из тех загонов для скота, вон там внизу,
Кто увел быков, так что [теперь там] растет одна трава?
За гору холеных гнедых коней
Кто угнал? — Хочбар.
На уммахановой рыжей кляче
Я прокатился в Тифлис и обратно.
Шелковую нательную рубашку (гурде) жены Умма-хана
Я стащил с верху той вон башни,
Разодрав ее [на части], разделил [ее] в Гидатлинском союзе (бо),
Раздарил [ее] на свадебные подарки келебцам».

53. Рассказав так о своих подвигах,
[Обоих] сыновей хана, ползавших [там] на коленках,
[Схватив и] засунув их себе под мышки,
Хочбар прыгнул в середину костра.

57. — «Ради Бога, Гидатлинский Хочбар,
Выйди с этой [стороны] Тало[15], выйди оттуда!
Не дай сгореть двум мальчикам из дворца!»

60. — «Что вы плачете, *нуцал*ята,
Ведь и плоть Гидатлинского Хочбара жарится с вами!
Что вы стонете, осиротевшие ягнята,
Ведь и усы Гидатлинского Хочбара палятся с вами!»

64. — «Скажите моей матери, пусть не рыдает,
Не напрасно погиб короткоухий волк!
Скажите родным, пусть не стонут,
Не сломили того, у кого повадки волка!»

Сюжет песни

Итак, гидатлинского удальца Хочбара постигла гибель: он заживо сгорел на костре. Но вместе с ним погибли оба наследника ханского престола. Род правителей Хунзаха пресекся. Когда хунзахцы уже торжествовали победу над врагом, их постигла Божья кара. Нельзя безнаказанно попирать священные законы гостеприим-

ства и казнить гостя, пусть даже отъявленного преступника. Такова основная идея песни. Ее еще в 80-х годах XX века разобрал известный дагестанский этнограф и знаток горского фольклора М.А. Агларов[16]. И здесь незачем говорить о суровости нрава горцев, о которой так любят рассуждать литературоведы[17]. Гуманность по отношению к детям и какие-либо иные соображения здесь ни при чем.

Однако, кроме общечеловеческой морали, так поразившей Толстого, у песни о Хочбаре есть и более частное социальное содержание. Чтобы понять его, нужно рассмотреть ее сюжет и встречающиеся в нем местные реалии. Действие разворачивается в Среднем Дагестане (ныне Шамильский и Хунзахский районы Республики Дагестан). Родиной Хочбара был Гидатль (авар. *Гьид*) — большая и могучая конфедерация (авар. *бо*) самоуправлявшихся сельских общин, просуществовавшая в долине реки Аварское Койсу до начала русского правления. Ее основу составляли шесть аварских селений — Урада, Гента, Тидиб, Хотода, Гоор и Кахиб. Центром союза была Урада. В разное время к конфедерации присоединялись другие селения и даже союзы общин, например упомянутый в песне Келеб (авар. «келебцы», *Къел*), Койсубулу (Хиндалал) и другие. Накануне русского завоевания в Гидатле было 19 селений с 3869 домов[18]. На северо-востоке от Гидатля высится Хунзахское плато — огромная столовая гора высотой от 2 до 2,5 тысячи метров, — с древней резиденцией давних соперников Гидатля аварских ханов (или *нуцал*ов).

По легенде, знаменитый джигит Хочбар жил в Гидатле приблизительно в XVIII или даже в XVI–XVII веках. Он прославился дерзкими налетами на земли врагов гидатлинцев. Хочбар угонял стада хунзахцев, грабил и убивал их. В варианте песни, опубликованном Усларом, он бросает в лицо нуцалу: «Разве я не убил шестьдесят человек из вашего общества (зд. *бо. — В.Б.*)?»[19] Поймать его не удавалось. Обращения к старшинам Гидатля с требованием приструнить разбойника тоже не давали результата. Тогда хунзахцы решили заманить Хочбара к себе и убить его. Нуцал прислал Хочбару приглашение принять участие в сходе (авар. *руккел*) старшин Аварского ханства. Хитрость хунзахцев была шита белыми нитками, но Хочбар не посмел уклониться от приглашения, боясь обвинения в трусости. Он знал, что идет на верную смерть, и поэтому

вместе с быком в подарок нуцалу взял для самого себя саван. В отличие от варианта Э. Капиева в нашей версии резче показана стойкость разбойника. Подъезжая к Хунзаху, он случайно узнал о приготовлениях к его казни, но не повернул назад.

Поднявшись на плато и въехав на центральную площадь у мечети (*годекан*), где было назначено совещание старшин, Хочбар встречает кади Хунзаха. Тот удивленно спрашивает его, как же он осмелился приехать в стан своих злейших врагов. Реплики кади с упоминанием хорошо известных в Дагестане (но не объясненных в песне) исторических персонажей требуют комментария. Например, он называет некоего Муртузали, которого, похоже, можно отождествить с сыном Сурхай-хана Казикумухского, одним из предводителей ополчения горцев, которое осенью 1741 года разбило войска Надир-шаха, вторгшиеся в Дагестан из Ирана. Муртузали стал одним из любимых героев исторического фольклора аварцев, лакцев и даргинцев[20]. Кади приписывает ему чудесный меч пророка Мухаммеда по имени Зульфукар (от араб. *Зу-л-факар*, «С волнистым лезвием»), доставшийся тому в битве при Бадре (март 624 года), а после смерти пророка перешедший к Али. Шиитские легенды говорят о волшебных свойствах этого меча[21]. Общий смысл слов кади — спасти Хочбара может только герой Муртузали, и то при помощи своего чудесного меча. В ответ ему Хочбар называет Муртузали своим отцом и показывает на саблю Зульфукар.

Действие быстро приближается к трагической развязке. Кади ведет Хочбара на гумно за ханским дворцом. Здесь их встречают юноши-хунзахцы, которые бросаются на Хочбара, обезоруживают и вяжут его. Перерезают горло его коню, разбивают о скалу кремневку и чудесную саблю Хочбара. Затем самого его подводят к огромному костру и издевательски просят потешить их музыкой и пением с пляской. Хочбар прославился не только как разбойник, но и как искусный танцор и музыкант. Он хорошо играл на бубне и *чаган*е, струнном инструменте вроде скрипки или виолончели, звучавшем на манер арабского *уд*а или новогреческой лютни. Услар, поясняя значение этого слова русскому читателю, назвал его «липовым гудком»[22]. Чагана оканчивалась длинной спицей, которую при игре упирали между ступнями. Хочбар соглашается исполнить просьбу хунзахцев, если ему освободят руки и ноги. Старики-старшины не соглашаются, но гордая молодежь

переспоривает их, и Хочбара развязывают. Чуть ли не все эти подробности и развитие действия в песне опущены. Слушатели и так прекрасно знали сюжет песни. В ней остался только диалог-перебранка хунзахской молодежи с Хочбаром.

Под аккомпанемент бубна и чаганы Хочбар поет импровизированную песню, в которой называет своих врагов-хунзахцев трусами, никчемными людьми, сравнивает их с баранами, а себя с отважным волком, разоряющим овчарни. Хочбар насмехается над прошлым величием Хунзаха, рассказывая, как съездил в Тифлис на рыжей кляче, прежде служившей конем знаменитому правителю Аварского ханства Умма-хану Великому (1774–1800). Под конец он бесчестит нуцала. Показывая на стоящую рядом жилую башню ханского дворца в квартале Самилакх (авар. *Самилахъ*), Хочбар рассказывает о том, как украл оттуда шелковую сорочку (по другой версии шаровары — авар. *тIажу*) жены нуцала и, разодрав ее на части, разделил в качестве свадебных подарков среди гидатлинцев и келебцев. К этому месту песни Услар сделал следующее примечание: «Нет большего позора для горца, как если шаровары его жены унесет чужой мужчина»[23]. Окончив песню, Хочбар пустился в пляс. Внимание хунзахцев ослабело. Они и не заметили, как разбойник схватил обоих сыновей нуцала и, зажав их под мышкой, сам прыгнул в костер. Мальчики были совсем маленькие. Они еще не умели ходить, а ползали на четвереньках. Несмотря на жестокость мести, симпатии певца остаются всецело на стороне геройски погибшего Хочбара.

Исторический контекст

Что можно сказать об историческом контексте только что разобранного сюжета? Вопрос этот непростой. Исторический фон обрисован в песне о Хочбаре слишком бегло. Не совсем понятно даже, к какому времени она относится. Литературоведы помещают ее между XVI–XVII и XVII–XVIII веками[24]. Но никаких твердых оснований для такой датировки нет, кроме разве того, что в песне ни слова не говорится о Российской империи и русских, появившихся в Аварии в начале XIX века. Аргумент, по-моему, слабый. Ведь Аварское ханство существовало и в составе империи (до 1864 года).

К тому же в песне упомянут умерший в начале XIX века аварский нуцал Умма-хан. Целый ряд обстоятельств указывает на то, что песня складывалась на протяжении столетий. В аварском тексте заметны следы двух разных эпох: 1) объединения сельских конфедераций горцев под властью Аварского ханства (XV–XVIII века); 2) раскола ханства и всего горского общества в ходе Кавказской войны (конец XVIII — первая половина XIX века), окончившейся присоединением мусульманского пограничья к Российской империи.

Ключевой для понимания исторического контекста обоих периодов является тема власти и насилия. Она связывает главных героев песни — гидатлинского разбойника Хочбара, аварского нуцала и молодежь Хунзаха. В начале песни есть мелкая, но существенная деталь. Читатель, наверное, помнит, что нуцал пригласил Хочбара на совет старшин Аварского ханства. В историческом фольклоре других народов, например в русских песнях о Стеньке Разине, такое было бы просто невозможно. Как связаны между собой разбойник и «государственный совет»? Ответ на этот вопрос нужно искать в отдельных аварских соционимах XV–XVIII веков, упомянутых в песне. Это понятия *бо, руккел, магъуш* и *чIухIби*. Первое слово означает одновременно как «общество, народ» (в смысле политического образования, союза сельских общин), так и «ополчение». Остальные три термина касаются органов управления и должностных лиц конфедерации-ополчения. Нуцал был лишь верховным военным предводителем (араб. *амир*, авар. *цевехъан*) аварского *бо*, которым управляли старшины-*чIухIби*, время от времени собиравшие через глашатая-*мангуш*а сельский сход всего общества.

Ополчение охватывало всех свободных горцев Аварии. Полноправным членом общества мог быть лишь его воин. При этом, конечно, сохранялось деление на простолюдинов (*узден*ей) и знать (*хан*ов, *бек*ов), к числу которой относились кланы (*тухумы*) Шамхалов Гидатля и *нуцал*ов Хунзаха. Основу ополчения составляли союзы неженатой молодежи, реликты которых описаны этнографами[25]. Юноши старше 14 лет проводили зиму и часть весны в большом доме-крепости (авар. *гъоркъо рукъ*), пируя и упражняясь в воинском искусстве. Крепости такого рода сохранились до наших дней. Одну из них я своими глазами видел в селе Кванада. У союза был военный предводитель (шах) и сложная внутренняя

иерархия. Особенно почетным считался пост глашатая-церемониймейстера (мангуш). В любую минуту горская община могла превратиться в военный отряд, способный сокрушить врага. Понимание общества как войска можно обнаружить в позднесредневековых источниках из Нагорного Дагестана. *Бо* переводилось на арабский как «войско» (джайш, ʻаскар). Ополчения селений объединялись в конфедерации, а те — в сверхсоюзы и ханства. Похожая военно-политическая иерархия была и у других народов Нагорного Дагестана — андо-цезских, даргинцев, лакцев и лезгин. Она отмечена также у хевсур, пшавов и сванов горной Грузии[26].

Крупнейшим политическим образованием мусульманского пограничья этого периода было Аварское ханство, представлявшее военно-политический союз конфедераций, управлявшийся старшинами (*чIухIби*) Хунзаха. У соборной мечети Хунзаха проходили сходы (*руккел*) представителей конфедераций ханства. Отношения между Хунзахом и Гидатлем не всегда определяла вражда. Сохранились арабские копии соглашений (араб. *иттифак*) между обоими союзами. Одна из них вошла даже в знаменитый сборник Гидатлинских адатов XV–XIX веков. Этот договор закреплял объединение Гидатля и Аварского ханства в единый союз-*бо*. «Поистине члены Хунзахского бо (джайш) со своим предводителем (*амиру-хум*, зд. хан. — *В.Б.*) Мухаммед-нуцалом и члены Гидатлинского союза (джайш Хид) согласились объединиться при хорошем и дурном и стать единым союзом (ка-джайш вахид)». Далее в нем говорилось об объединении правовых сводов (*ʻадат*) хунзахцев и гидатлинцев[27]. Мухаммед-нуцал, при котором было заключено соглашение, приходился отцом Умма-хану и правил в 1735/36–1774 годах. Итак, еще в XVIII веке нуцал и Хочбар вполне могли сойтись на государственный совет «у входа в мечеть». Их пути разошлись позднее, к XIX веку, а песня отразила сразу оба исторических периода, отчего в ней появились некоторые противоречия.

Первоначально гидатлинцев и хунзахцев связывала не только иерархия институтов власти, но и совместные походы. Насилие было направлено не столько внутрь, сколько вовне мусульманского пограничья, в основном на Грузию. Осенью, а чаще в апреле—мае, когда горные перевалы были свободны от снега, молодежь Хунзаха совершала набеги на грузин-христиан. Во главе войска часто шел сам нуцал. Умма-хан дважды разорял Алазань,

в 1785 и 1800 годах, а в 1797 году поход на Грузию совершил его брат Гебек[28]. Нуцал рассылал письма в другие конфедерации с приглашением, а порой приказом присоединиться к походу. В конце XVIII века по требованию аварского хана гидатлинцы выставляли ополчение «на собственном их продовольствии»[29]. В одной из грузинских хроник говорится, что, когда владетель Хунзаха совершил набег на Кварельскую крепость, «он взял с собой всех лезгин, живущих по ту и по сю сторону хребта; кто добровольно не пошел, взял силой»[30]. Путь от Хунзаха до Тифлиса, который согласно песне проделал Хочбар на коне Умма-хана, до 60-х годов XIX века шел через Северный Азербайджан (Джар) и занимал пять-шесть дней. Сборы юношей в поход и набег (авар. *чабхъен*) стали общим местом песен о военных предводителях:

Как узнаю я, матушка, о начале лета,
Как не по отрядам и войскам (*боял*), поднимающимся в Цор?
Кто дал знать мне, матушка, о приходе весны,
Как не оседланные кони?
Уходят, матушка, войска (*боял*) в Цор.
Неужели, матушка, и мой возлюбленный уйдет?
Седлают, матушка, коней на войну.
Неужели, матушка, и мой дружочек оседлает [коня]?[31]

Так поет девушка-невеста в начале аварской песни «Ополчения ушли в Грузию» (авар. *Боял ЦIороре араб*). В записанной Усларом знаменитой песне «О хромом Раджбадине», военном предводителе аварцев из койсубулинского селения Карачи возле Гидатля, Раджбадин обращается к молодежи ополчения со следующей речью:

Выступим, юноши, поднимемся в Голода,
Сделаем красной [от крови] синюю Алазань!
Снаряжайтесь, друзья [в поход] за Джар,
Чтобы кровью покрыть неверный Гурджистан,
Джарских красавиц менять на серебро![32]

В другой песне, пересказанной Усларом, подробно описываются приготовления к набегу, оружие, которое берет с собой удалец: «...египетский меч с написанным приветствием Пророку, крымская или мажарская винтовка с голубым прикладом; конь, как невеста, убранная к свадьбе; гурии держат стремя молодцу; хлопнув ладонью по коню, садится на него молодец и пускается в путь! „Дай Бог тебе счастья!“ —приговаривает ему вслед певец». Торжество звучит в строках о разгроме неверных: «...куда коснулась рука наша, там плач поднялся, куда ступила нога наша, там пламя разлилось; захвачены девы с прекрасными руками и глазами; пойманы мальчики, пышущие здоровьем...» На обратном пути мусульмане, отягощенные добычей, вынуждены вновь биться — теперь уже с догнавшим их неприятелем. При этом они проявляют чудеса храбрости: «Один ринулся, как орел, сложивший крылья; другой ворвался в ряды врагов, как волк в овчарню. Неприятель бежит подобно листьям, гонимым осенним ветром. Не туча легла на горы, столб дыма покрыл Ширак; не весенний дождь, а кровавые ручьи полились в Алазань. Горцы возвращаются с добычей и славой»[33].

Ополченцы занимались не только грабежом и насилиями. По свидетельству источников, они также защищали свое общество (*бо*) от вторжений. Во время ряда опустошительных походов Надир-шаха в Нагорный Дагестан в 1734–1743 годах именно они сумели разбить неприятеля и изгнать его за пределы края. Молодежь из мужских союзов и ополчений также выполняла некоторые сельскохозяйственные работы, такие как очистка полей от камней, косьба и проч. У лакцев ежегодные семидневные осенние сборы членов мужских союзов назывались *чартту батIин* («собирать камни»)[34]. Участники ополчения не были ни профессиональными воинами, ни тем более разбойниками. Косвенно на это указывает огромная численность *бо*, никак не сопоставимая со скромными размерами разбойничьих шаек. Местные арабские источники определяют размеры горских ополчений в десятки и даже сотни тысяч человек. В это число явно входило все боеспособное мужское население мусульманского пограничья.

В знаменитом «Завещании Андуника», датированном 1485 годом, но дошедшем до нас в копиях XVIII–XIX веков, правитель Аварского ханства Андуник перечисляет своему племяннику и наследнику Булач-нуцалу земли, входившие в ханство, конфедерации, связанные с ним военно-политическими союзами, и чис-

ленность крупнейших в Нагорном Дагестане ополчений (араб. *'ас-кар*, *риджал*, здесь как синоним аварского *бо*): «В области (*вилайа*) Дагестан двести десять тысяч мужей, [в том числе] шестьдесят тысяч в Тафасапане (Табасаран. — *В.Б.*), тридцать тысяч — у Хайдака (Кайтаг. — *В.Б.*), сто тысяч мужей в войске (*'аскар*) падишаха ал-Гумуки (*шамхал*а Казикумухского. — *В.Б.*), двадцать тысяч — в войске (*'аскар*) нуцала Аварии...»[35] Интересно, что один из списков «Завещания» адресован одновременно «Булач-нуцалу хану (*амир*) области (*вилайа*) Авария и Хаджи-Али-шамхалу, правителю (*амир*) области Гидатль (араб. *вилайат Хид*)». В нем численность совместного гидатлинско-хунзахского ополчения определена в 40 тысяч. Тут Гидатль выступает как равноправный участник военно-политического сверхсоюза общин Аварии, а правившие им военные предводители (араб. *амир*, авар. *цевехъан*) из тухума Шамхалов — как соправители нуцалов[36].

На конец XVIII столетия пришелся не только пик могущества Аварского ханства, но и начало его распада. Без сильного правителя конфедерации переставали признавать власть Хунзаха. После смерти Умма-хана, оставшегося в фольклоре в образе мудрого правителя, политическое влияние Аварии быстро падало. Его преемник Гебек был убит в 1801 году. После него ханская власть перешла к зятю Умма-хана Ахмет-хану (1801–1823), который присоединился к союзу горских князей под протекторатом России (Георгиевский трактат 1802 года) и принял в 1803 году российское подданство. В 1803 году власть империи признала Джаро-Белоканская конфедерация, а в 1809–1812 годах — несколько союзов общин, отпавших от Аварского ханства[37]. Русские власти стали вмешиваться во внутренние дела ханства, смещая неугодных им правителей. Так, в 1819 году главнокомандующий Кавказским корпусом генерал А.П. Ермолов попытался передать власть над Аварией сыну Гебека Сурхай-хану. Проект этот провалился, но в 1828 году вдове Ахмет-хана Паху-бике пришлось под нажимом русских военных властей разделить ханство между своим сыном Абу-Нуцал-Султаном и Сурхай-ханом[38].

Во вторую эпоху обострились противоречия между знатью и общинами. Мощный толчок усилению общин дало исламское повстанчество, направленное первоначально против шиитской экспансии Ирана, а затем против русского проникновения в Нагорный Дагестан. В Аварии появляется все больше сторонников сопротивления российскому проникновению в мусульманское пограничье в форме *джихад*а или *газават*а. Первоначально идея джихада исходила от ханов и близкой к ним горской знати[39]. Антироссийские настроения разделяли все последние правители Аварского ханства, не исключая упомянутого выше Сурхай-хана. Но к 30-м годам большинство горской знати отошло от участия в движении за *джихад*. Беки, *чанк*и (потомки от браков беков с женщинами из нижестоящего сословия *узден*ей) и аварские ханы приняли сторону имперских русских властей, видя в них гарантию сохранения своих привилегий в борьбе с общинами горцев. В песне о Хочбаре отголоски исламского повстанчества чувствуются в эпизоде о шашке пророка Мухаммеда и Али, обладателем которой назван Хочбар. Мы еще вернемся к этому эпизоду при разборе исторической памяти об этом периоде.

Борьба между общинами и знатью вылилась в затяжную Кавказскую войну (1817–1859). Во главе движения за джихад сначала встал койсубулинец Гази-Мухаммед из села Гимры (1794/95–1832). Его отец был родом из Гидатля. Избрание Гази-Мухаммеда имамом на сходе отдельных селений и конфедераций Аварии положило начало имамату Дагестана и Чечни — военно-политическому сверхсоюзу горских конфедераций. В целом оно основывалось на старой системе управления в Аварском ханстве. Армия имамата представляла собой объединение сельских ополчений и по временам включала 8–10 тысяч воинов. При Гамзат-беке (1832–1834) и особенно при третьем имаме Шамиле (1834–1859) была создана единая государственная организация мусульманского пограничья в районе Большого Кавказского хребта. Она имела единую администрацию, казну и армию и подготовила почву для включения всего Нагорного Дагестана в российское имперское пространство. В то же время в основе имамата по-прежнему лежал союз общин и конфедераций[40]. В военном деле все имамы следовали привычной тактике сезонных набегов сельских ополчений, но уже не на Грузию, а на районы Дагестана и Чечни, признавшие власть империи.

Порвав с беками и ханами Аварии, имамы сделали ставку на физическое истребление кланов горской знати. Насилие было направлено на бывших держателей власти и получило в этот период

преимущественно внутриполитический социальный характер. Уничтожение горской знати в годы Кавказской войны велось с беспримерной жестокостью. Не щадили ни женщин, ни детей. В те годы за недолгое правление Гази-Мухаммеда было казнено 30 влиятельных беков. Гамзат-бек, хотя и принадлежал к чанкам по рождению, вырезал несколько кланов горской знати. Наиболее известным его предприятием был захват в 1834 году Хунзаха и истребление всего аварского ханского дома, включая престарелую ханшу Паху-бике. В том же году имам казнил Сурхай-хана Аварского[41]. Шамиль продолжал его политику. При нем последний представитель рода аварских ханов, мальчик Булач-хан, был сброшен в пропасть (1834), а большинство кланов беков и чанков в горах и предгорьях поголовно вырезаны. Их владения составили основу общественного имущества имамата (*байт ал-мал*), а после его разгрома перешли в российскую казну. В 1843 году Аварское ханство было включено в состав имамата и разделено на *наибства* (в рамках бывших союзов-ополчений)[42].

В годы Кавказской войны военная верхушка ополчений горцев быстро криминализировалась. Многие из военных предводителей былых времен, как, например, знаменитый Бей-Булат Таймиев в горной Чечне, превратились в абреков. Есть одно любопытное аварское предание, записанное со слов Казанбия, внука знаменитого шамилевского наиба Хаджи-Мурата. В нем говорится, что после убийства имама Гамзат-бека (1834) в Хунзахе «один год не было правителя — ни имама, ни ханов, ни русских. В то время в Хунзахе появилась партия (русизм в оригинале — в значении времен Кавказской войны: военный отряд, шайка. — *В.Б.*) молодежи, которую прозвали „гIамурикIзаби“ (диал. авар. абреки. — *В.Б.*). Они не были людьми отдельного тухума (кьибил). Что им приходило в голову, то и творили. Один другого убивали, у одного отнимали имущество, у другого — хлеб. Хаджи-Мурат не был среди них, но его двоюродный брат Хедерас сын Гасана — был»[43]. В этом историческом эпизоде, возможно, отразилось начавшееся в то время превращение военных дружин молодежи в профессиональных бандитов. Этот процесс захватил и Гидатль, и другие конфедерации Нагорного Дагестана.

Русские власти, со своей стороны, вытесняли мусульманскую знать с политической арены, привлекая бывших военных

предводителей на службу империи. За время Кавказской войны были уничтожены последние независимые мусульманские владения Дагестана. Их бывшие правители получили пожизненные пенсии. «Мирным горцам» запрещалось производить набеги. С 1820-х годов на основе ополчений под руководством знати создавались конные и пешие отряды горской милиции (с функциями жандармерии). После разгрома имамата большинство отрядов милиции было распущено[44]. В 1859 году Аварское ханство было восстановлено под властью родственника нуцалов Ибрагим-хана Мехтулинского. Но уже в 1861 году он был лишен власти, а в 1864 году ханство вместе с частью конфедераций было преобразовано в Аварский округ Дагестанской области. В 1864–1869 годах в Хунзахе была построена русская крепость с церковью, лазаретом и школой. Завоевание мусульманского пограничья закончилось. Начался новый этап колониальной трансформации региона, выходящий за рамки данного исследования.

Историческая память

Встает вопрос, как соотнести предание о Хочбаре с обрисованным выше историческим контекстом присоединения к Российской империи мусульманского пограничья Дагестана. Здесь для исследователей исторического фольклора кроется одна ловушка. Велик соблазн найти реально существовавшего гидатлинского абрека Хочбара. Где только его не искали! И в Гидатле, и в Хунзахе, и даже среди аварских *аманат*ов в русском Терском городке XVII века, одним из которых был родственник нуцалов по имени Хочбар[45]. В 1920 году на съезде мусульман Дагестана в Кахибе древний старец из Тидиба рассказывал дагестанскому историку М.-С. Саидову о том, что во времена его детства (в начале XIX века) в Гидатле действительно жил известный абрек Хучубар[46]. Но никаких надежных известий об историческом прототипе героя песни отыскать так и не удалось. Не стоит отчаиваться. Когда-нибудь он будет обнаружен. Однако так ли это важно, как кажется? Даже если биографии всех действующих лиц будут установлены, это не поможет узнать, как горцы мусульманского пограничья понимали власть и насилие и как эти взгляды менялись со временем.

Да, в любом историческом фольклоре присутствует прошлое, но это не просто история, а *устная история*, прошлое, отразившееся в коллективной памяти народа. Исторические песни сочиняют не для того, чтобы лучше запомнить и сохранить в памяти те или иные события, а для того, чтобы выразить определенные чувства и настроения. О значении героических песен для аварцев середины XIX века неплохо сказал знаток жизни и быта Нагорного Дагестана князь Н. Львов: «У горцев длинным зимним вечером, с чего бы ни начался разговор, он непременно переходит на любимую тему — об удальстве цевекханов (предводителей) давно и недавно прошедших времен. Легенды, сказки, песни… горцы очень уважают. И чем фантастичнее и баснословнее рассказы, тем с большей охотой их слушают, чем неправдоподобнее событие, тем охотнее верят в действительность его»[47].

Нельзя просто переносить данные фольклора на реконструкцию истории. В исторической памяти образы прошлого неизбежно осовремениваются. Здесь сплошь и рядом встречается путаница разных эпох, например двух отмеченных выше периодов существования мусульманского пограничья — до и после прихода русских в Нагорный Дагестан. Изучение исторической памяти ставит перед историком иные задачи, чем реконструкция прошлого. Историческая память обращена не столько в прошлое, сколько в настоящее. Для нее важно не то, как все случилось на самом деле, а какое значение прошлое имеет для осознания людьми своего настоящего. Заслуживает внимания тонкая оценка отражения истории и исторической памяти в фольклоре, принадлежащая перу классика российской фольклористики В.Я. Проппа. Критикуя сторонников исторической школы, видевших в русском эпосе (былинах) одно искажение действительности, он писал:

Былина основана не на передаче в стихах исторического факта, а на художественном вымысле, который именно как *вымысел* (выделено Проппом. — *В.Б.*) определяется историей. Непонимание этого приводит к тому, что былинных героев ищут в летописях и в повествовательной литературе и полагают, что находят их, так как отличие художественных форм и жанровой принадлежности эпоса и летописи полностью игнорируется…[48]

Отношение ко времени в эпосе Пропп определяет так:

Певец, конечно, понимает, что события песни относятся к прошлому. Об этом свидетельствует название песен «старинами»… Тем не менее, вопрос этот не так прост, как может показаться на первый взгляд. Искусство эпоса до некоторой степени родственно искусству драматическому. Когда зритель смотрит на сцену, он, конечно, знает, что изображаемые на сцене события в преобладающем большинстве случаев относятся к прошлому. Воспринимаются же они как события, происходящие перед нашими глазами в настоящем. Нечто сходное имеется и в эпической поэзии. Относя воспеваемые события к прошлому, певец вместе с тем видит их перед глазами. Они для него совершаются в настоящем[49].

При анализе представлений о власти и насилии следует также иметь в виду, что историческая память лепит из порой случайного исторического материала образы, важные для идентификации общественных групп. Память имеет коллективную природу. Герои и события прошлого в народной исторической памяти теряют индивидуальные черты. Эту особенность уже отмечали специалисты, занимающиеся изучением сходных сюжетов. Например, египтолог Ян Ассман определяет историческую память как «осознание своего общего исторического прошлого», помогающее общине почувствовать свою «самость» в культурном отношении. В этом контексте рассказ о прошлом приобретает прежде всего современное значение, отражая не реальные исторические факты, а их актуальный для настоящего общественный смысл[50]. Такой знаковой фигурой исторической памяти мусульманского пограничья стал к XIX веку гидатлинский удалец Хочбар. Его образ помогает понять характер горской идентичности и ее изменение вместе с расколом обществ-ополчений мусульманского пограничья и включением его в российское имперское пространство.

В своей основе это образ не преступника, а горского рыцаря. Знаток Кавказа В.А. Потто недаром отмечал, что «все поэтические предания, все мечты горца сосредоточены на его военных подвигах»[51]. В песне Хочбар ведет себя не как пойманный вор, а как воин без страха и упрека, очутившийся в стане смертельных врагов. В памяти слушателя остаются не столько воровские «подвиги», которые перечисляет Хочбар, сколько его отвага перед лицом неизбежной смерти, противопоставленная коварству и трусости хунзахцев. Грабежи и убийства, совершенные в стане врагов, по

мысли автора, позорят не Хочбара, а ограбленных им трусов. Стилистически описание чувств и действий героя удивительно напоминает образ военного предводителя (*цевехъан*) в песнях о набегах, например, в песне о Гамзате, использованной Толстым в «Хаджи-Мурате». Сюжетная линия песни также близка к песням о предводителях: в обоих случаях герой погибает, окруженный врагами, но не сдается. Чтобы пояснить образ Хочбара православному русскоязычному читателю, Услар не случайно уподобляет его ветхозаветному Самсону[52], кстати, тоже и разбойнику, и правителю (судье-*шофет*), павшему от рук врагов-филистимлян.

Певец не случайно сравнивает бесстрашного Хочбара с волком. По словам Услара, волк является излюбленной метафорой всего фольклора горцев. «Волк самый поэтический зверь... Лев, орел изображают силу — они идут на слабого; волк идет на более сильного, чем он; недостаток силы заменяет отвагой, дерзостью, ловкостью... Попавшись в безысходную беду, волк умирает молча, не выражая ни страха, ни боли. Эти свойства характеризуют героя по горским понятиям...»[53] Не менее показательно, что волк служил важнейшим символом мужских союзов аварцев и других горских народов Дагестана и Грузии (Сванетия, Хевсурия). Он сохранился до настоящего времени в семантике народного календаря. У цезов и бежтин юноши до недавнего времени устраивали весной игру под названием «волчье войско» (цез. *боцIда бо*). В цезском селении Шаитли в день середины зимы (5 февраля) устраивается праздник *игби*, главные действующие лица которого — ряженные волками (цез. *боцIиби*) юноши[54]. В героических песнях войско, ополчение, как правило, уподоблялось волчьей стае. Характерный образ волка, режущего овец, используется при описании боя ополчения с грузинами в песне о хромом Раджбадине:

Подобно волкам, бросившимся на [отару] овец,
Врезались в гущу [врагов] голодинцы[55].

В другой аварской песне нападение армии Шамиля на войско русских гяуров описывается следующим образом:

...И начало бой войско (бо) Шамиля,
Стали стрелять лучшие храбрецы,
К нападению готова стая волков[56].

Фигура рыцаря сливается в аварском фольклоре с образом героя — воителя за веру (*гази*). Корни этой темы уходят в глубокую древность, но героями для песен стали более современные деятели исламского повстанчества XVIII — первой половины XIX века, в первую очередь Муртузали Казикумухский и Хаджи-Мурат Аварский. Отголоски ее чувствуются и в песне о Хочбаре, который предстает наследником и продолжателем защитника дагестанских мусульман Муртузали Казикумухского. Причем если его названый отец Муртузали боролся с «подлыми шиитами» Ирана, то Хочбар поднимает меч против нечестивого нуцала и его войска, в образе которых несложно узнать характерные черты грузин-кяфиров из песен о военных предводителях. В руке Хочбара — чудесный меч пророка Мухаммеда и халифа Али по имени Зульфукар. Название этого меча стало в Нагорном Дагестане синонимом для обозначения храбрости, удальства в войне за веру с неверными. Это имя любили давать мальчикам. У аварцев оно встречается в форме *ГIали-Зульпукар* или просто *Зульпукар*[57]. Но в целом тема газавата звучит тут еще смутно. Она получила развитие в более позднем жанре песен о благородных разбойниках мусульманского пограничья империи. Так, в песне о чеченском абреке Зелимхане Харачоевском поется:

...Идет слух, что в чеченских лесах [появился] лев,
Объявивший газават за перебитых детенышей,
Идет слух, что в глубоком ущелье [живет] зверь,
Заставляющий бледнеть христиан (букв. крещеный люд. — *В.Б.*)...[58]

С песнями об абреках образ Хочбара роднит тема насилия, направленного против тиранов-правителей. Она вошла в горский фольклор во второй исторический период его развития и окончательно сложилась при русском правлении. Исследователи советского времени совершенно верно отметили, что Хочбар выступает прежде всего в роли борца с социальной несправедливостью. Однако этот мотив, как следует из приведенных выше материалов, не был присущ песне изначально. Только к XIX веку Хочбар из военного предводителя (цевекхана) превратился в благородного разбойника (абрека). В отличие от песен о набегах пафос песни о Хочбаре заключается не в прославлении подвигов юношей-джигитов

среди грузинских кяфиров, а в противопоставлении свободных горских общин и ханской власти. Однако до конца эта тема тут еще не разработана. Фигура трусливого и коварного хана-тирана намечена в песне крайне схематически. Из текста песни не совсем ясно даже, в чем заключалась причина вражды нуцала и Хочбара. Этой теме суждено было развитие в рассказах о борьбе горцев с ханами и беками, а отчасти и в героических песнях об абреках XIX — начала XX века.

В этих фольклорных произведениях, записанных в основном уже при советской власти, роли действующих лиц поменялись. Ханы и беки превратились в отъявленных разбойников. Горская молодежь и старики Гидатля и Хунзаха объединяются в борьбе с ханом, а в роли верховных предводителей и защитников народа выступают абреки. Чтобы дополнительно очернить горскую знать, ее род выводят от разбойников «без закона и религии», установивших среди горцев варварские адаты, такие как обычай умерщвления стариков[59]. Символом злого и коварного тирана стал легендарный родоначальник аварских нуцалов родом из «проклятых русских» Суракат, погибший в борьбе с благородным арабом Абу Муслимом, не менее легендарным исламизатором Дагестана и Чечни[60]. Смешивая события из времен арабо-хазарских войн и Кавказской войны XIX века, фольклор рассказывает об истреблении тухумов правителей-тиранов удальцами-абреками, поддержанными остальным народом. По одной из версий этой истории совет о том, как погубить тирана Гидатля по имени Ол-о, дал сыну мудрый старик, которого тот пощадил и не сбросил со скалы, как других[61]. Рисуя ханов и беков «феодальными хищниками», создатели песен и легенд невольно повторяли ориенталистские клише колониальной эпохи[62].

Семантика горского фольклора позднего имперского и советского времени испытала сильное влияние официальной идеологии. В свою очередь, все жанры местной литературы, театра и даже кино, созданных при советской власти, широко черпали материалы в историческом фольклоре горцев. Об абреках прошлого, за которыми к этому времени утвердилась слава защитников простого народа вроде Робина Гуда, не раз писали Эффенди Капиев, крупный аварский поэт Расул Гамзатов и менее известные авторы. После исчезновения в послевоенные десятилетия горского исторического фольклора абрекиана заняла прочное место в поп-культуре Дагестана. На сцене Театра оперы и балета в Махачкале уже много лет с успехом идет балет и музыкальный спектакль «Хочбар», а на рубеже третьего тысячелетия на экраны Дагестана вышел кинофильм «Легенда о храбром Хочбаре». Развитие тематики насилия и власти, обретшей небывалую актуальность на неспокойном постсоветском Северном Кавказе, продолжается уже в новых формах и иных жанрах.

Мусульманское пограничье в зеркале насилия

Песня о Хочбаре, проанализированная в этой статье, выводит нас на общую тему роли насилия в мусульманском пограничье и исторической памяти о нем. Конечно же, проблема эта слишком сложна и обширна, чтобы решаться на примере одной исторической песни[63]. Но некоторые выводы можно сделать уже сейчас. Менявшееся на протяжении десятилетий прочтение Песни о Хочбаре оставляло неизменным стержневой мотив, делавший эту песню столь популярной в разных обстоятельствах и эпохах: открытое насилие как социальная практика и культурная ценность. Избегая крайностей ориенталистской демонизации или этнографической идеализации горцев, нужно признать, что культурный код «насилия», оставаясь безусловной доминантой (эмоциональной и социально-структурирующей), несомненно являлся важным фактором самоорганизации и идентификации горцев в XV–XVIII веках, а через механизмы актуализаци исторической памяти — и много позже. «Пограничный» (в экзистенциалистском смысле) феномен насилия оказался таким важным фактором для структурирования буквально пограничного горского общества, поскольку оно нуждалось в постоянном утверждении и верификации своих границ и основ социальной организации, находясь между конфликтующими «силовыми полями» соседних более стабильных и высокоинтегрированных социумов. В мусульманском пограничье общество понималось как постоянно готовое к бою ополчение, армия (*бо*). Насилие было основой любой законной власти и политической организации горцев. Набеги на стоявших вне местного закона врагов-иноверцев служили также формой социализации горской молодежи.

После включения Нагорного Дагестана в состав Российской империи вольнице военно-политических союзов горцев, а вместе с нею и традиционным принципам организации власти и перераспределения ресурсов пришел конец[64]. Служившие опорой им мужские союзы и ополчения, а также набеги и кровная месть оказались вне закона имперского общества, куда более комплексного и рационализированного. Большая часть традиционных горских институтов отошла в историю. Некоторые послужили основой для складывания на Кавказе профессионального бандитизма в форме абречества, которое в новом социально-политическом контексте стало восприниматься как уголовный деликт[65]. Сама граница отодвинулась в Закавказье, стирались политические, социальные и даже конфессиональные рамки внутри региона. В исторической действительности насилие оказалось обращено уже не вовне, а вовнутрь горского общества. Его жертвами вместо гяуров-грузин стали лишенные власти и перешедшие на русскую службу представители мусульманской знати. Эти изменения нашли отражение в исторической памяти. Недаром так резко изменилось понимание Песни о Хочбаре, а сам Хочбар из предводителя набега превратился в благородного разбойника. Эволюция идеального «насильника» от героя межклановых или религиозных войн — через абречество — в участника классового конфликта и даже «национально-освободительных» войн отмечала эволюцию самого горского общества в ходе модернизации.

Приложение. Аварский текст Песни о Хочбаре

1. РачIун руго кагътал хундерил ханас
Гьидерил Хочобар Хунзахъе щваян,
ЧIахIиял рачIана, чIухIби рачIана,
Цо руккел гьабуна мажгитул кIалтIа.

5. — Унге, ле Хочобар, тIаде Хунзахъе,
Дуца умумул чIван васал ратила.
Дуца россаби чIван лъудби ратила.

8. — Абугеха, ле гьид, гьединаб рагIи,
ХIинкъунилан ккела дун гьев ханасда.

10. ТIадтарав ханасе хъвезе оц бачун,
Оцалъул лълъарада мусруги бухьун,
Кьокъана Хочобар тIаде Хунзахъе.

13. ХъахIал къанабахъе дун щвараб мехалъ,
АхIдолев рагIана хундерил магъуш:
— ХIама бугелаца хIамица босе,
ХIама гьечIелаца магьица босе,
Хочобар вухIизе цIа багIарея!

18. — АссаламгIалейкум, хундерил къади!
— ВагIалейкум салам, гьидерил Хочбар,
МуртазагIалиги мун ватиларо,
ГIалил Зулфукъарги духъ батиларо.
ВачIине кин кIвараб, гьидерил Хочбар?

23. — МуртазагIалиги дир эмен вуго,
ГIалил Зулфукъарги дир хъатикь буго.
Щай дун вачIунарев, ахIун вугелъул?

26. — Вилълъа, ле Хочобар, ТIадгьоцIабахъе,
Ихтилат-кеп бугин, сухIмат-кечI бугин.

28. Гьениса рилълъана ТIадгьоцIабахъе,
ГьоцIу бакьулъ буго кIудаб цIулал цIа.
ЦIа сверун лълъун руго гьал гIолохъаби.

31. — АхIе, ле Хочобар, жергъен кьабун кечI!
Жергъен кьабун кочIой цIакъав рагIулин!
Къире, ле Хочобар, гьадил чагъана,
Чагъана хъвазе мун цIакъав рагIулин!

35. — Ва[л]лагьи ахIилел дица жугьаби[66],
Жергъада кьабизе кверал ричани!
Таллагьи къирилеб гьадил чагъана,
Чагъана тадI лъезе бохдул ричани!

39. Жергъада кьабизе кверал ричана,
Чагъана тадI лъезе бохдул ричана:

41. — Гьалъал эхедесел рорхатал мугӀрул,
Лъица гӀиял рачун чӀорого ругел?
Гьагъал эхересел оцазул ручнал,
Лъица оцал рачун мичӀий руссарал?
Нахъа мегӀер цӀурал багӀарал чуял
Лъица, ле, рачарал? — Хочобарица.
ГӀумахан рекӀунеб багӀаргӀаларча
Туфлисалде-нахъе рекӀараб дица.
ГӀумаханил лъадул дарайдул гурде
Гьадаб сивуниса босараб дица.
Гьидерил боялда къотӀун бикьана,
Къелдерил гьанжое гьабгьизе[67] кьуна.

53. Гьединал гьунарал жинца рициндал,
Накалда рукӀарал ханасул васал,
Цо-цояб къвалакье цо-цоявги ккун,
Хочобар кӀанцӀана цӀадул бакьулъе.

57. — Дуе талихӀ кьеги, гьидерил Хочбар,
Гьаб ТӀало дуй тела, мун гьанив тела,
КӀиго гьиналъул вас вухӀизе тоге.

60. — Нуж щайзе гӀодулел, гӀисин нуцаби,
Гьидерил Хочбарил гьан кьерилелде?
Щай нуж зигардулел, вай бесдал кагӀи,
Гьидерил Хочбарил михъ чӀурхӀилалде?

64. ГӀодугеян абе дир эбелалда,
ГӀададани хвечӀин гӀундул къокъаб бацӀ!
Угьдугеян абе гӀагарлъиялда,
БацӀицани гӀамал гӀодоб рехичӀин!

Примечания

1 Об ориенталистском дискурсе «восточной дикости» в кавказоведении см. мою книгу: *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002. С. 16–26. Тема его исламских корней в мусульманских регионах Российской империи еще ждет своего исследователя. Примеры ориенталистских высказываний северокавказских *улама*

см.: *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний. Махачкала, 1997. Л. 201а; *Мухаммадрафи*. Тарих Дагестан // Дагестанские исторические сочинения / Сост. и перевод А.Р. Шихсаидова, Т.М. Айтберова, Г.М.-Р. Оразаева. М., 1993. С. 97–98.

2 Аннотированную библиографию дореволюционных работ о кавказском «хищничестве» читатель найдет в книге Ф.И. Леонтовича «Адаты кавказских горцев» (Нальчик, 2002 [репринт одесского издания 1882 года]. Вып. I. С. 257–259, 261, 262, 264–271, 275, 277–280, 282, 285–292; Вып. II. С. 253–261, 267, 270–273, 278, 280). Из литературы об абреках наиболее информативны: *Козачковский В.* Разбои на Кавказе. Владикавказ, 1913; *Гатуев К.* Зелимхан. Ростов н/Д; Краснодар, 1926; *Бердяев С.К.* Чечня и разбойник Зелимхан. Париж, 1930; *Он же*. Разбои на Кавказе. Париж, 1936. В позднее советское время изучение абречества и набегов оказалось под негласным запретом в силу официальной установки на «дружбу народов» в СССР.

3 Лишь в последнее время этим, правда по переводам, занялись этнологи. См.: *Ботяков Ю.М.* Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб., 2004; *Карпов Ю.Ю.* Взгляд на горцев: взгляд с гор. СПб., 2007; *Gould R.* Transgressive Sanctity: The Abrek in Chechen Culture // Kritika. 2007. Vol. 8. № 2; *Grant B.* The Captive and the Gift: Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus. Ithaca; London, 2009.

4 [*Услар*] *П.К.* Кое-что о словесных произведениях горцев // Сборник сведений о кавказских горцах [далее: ССКГ]. Тифлис, 1868. Вып. I. Отд. V. С. 41–42.

5 *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. М., 1950. Т. 35. С. 635.

6 Перевод Э. Капиева неоднократно переиздавался. См., например: Хочбар // Песни горцев. Махачкала, 1990. С. 26–31.

7 *Ахлаков А.А.* Героико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968. С. 12.

8 Строки 3–4, 6, 8, 10–20, 22–26, 30–41, 43–45, 48–50, 52, 55–56, 58–60, 63–64, 69, 71–79, 82, 87–136, 140, 142–149, 155–158 поэтического перевода Капиева не имеют параллелей с аварским оригиналом песни. В переводе опущена перебранка Хочбара с хунзахским кади, в которой упомянуты герой Муртузали и меч Зу-л-факар. Эпизод с глашатаем перенесен из начала песни в середину, после приезда Хочбара в Хунзах и заточения его в сельскую тюрьму.

9 Этот текст и попал в школьную хрестоматию: Литературияб хрестоматия: 6 классалъе / 10-е изд. МахӀачхъала, 1988. С. 34–37.

10 *Далгат У.Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962. С. 60–61; *Ахлаков А.А.* Указ. соч. С. 213–215.

11 Там же. С. 188.

12 Там же. С. 185, 192–193, 198, 202–204, 207. Сходные художественные приемы в сюжетах, связанных с насилием и властью, встречаются в героическом фольклоре других пограничных регионов самых различных эпох, например в песнях «Старшей Эдды» раннесредневековой Скандинавии. Автор благодарен Т.А. Бобровниковой за это замечание.

13 ХъахIал къанабахъе — название местности по дороге из Гидатля на подъеме на Хунзахское плато. Склон горы там занимают пашни на террасах. См.: КъанабатIа // Саидов М.-С. Аварско-русский словарь. М., 1967. С. 689.

14 «На току» (авар. гьоцIу — «ток, гумно»). Название гумна за ханским дворцом в Хунзахе.

15 Местность возле ханского дворца в Хунзахе.

16 *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начале XIX в. М., 1988. С. 103–104.

17 См., например: *Чудакова М.О.* Эффенди Капиев. М., 1970. С. 158.

18 *Хрисанф.* Сведения об Аварском ханстве // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. / Сост. Х.-М.О. Хашаев. М., 1958. С. 273; Гидатлинские адаты. Махачкала, 1957. С. 10, 32.

19 [*Услар*] *П.К.* Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 42.

20 Муртузали Казикумухский был реальным историческим лицом, о чем свидетельствуют восточные источники XVIII в. См.: Хроника войн Джара в XVIII столетии. Баку, 1931. С. 21, 22, 27, 31. В исторической памяти горцев он стал предводителем объединенного ополчения горцев, разбившего Надир-шаха. См.: Песни горцев. С. 209–216.

21 Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 79.

22 [*Услар*] *П.К.* Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 42.

23 Там же.

24 Песни горцев. С. 7; *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 127.

25 *Шиллинг М.Е.* Кубачинцы и их культура // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1949. Т. 8; *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов Нагорного Дагестана в XIX — начале XX в. Л., 1988; *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

26 Синонимами аварского понятия *бо* служили андийское *игьа*, даргинское *хуребо*, грузинское *эри*. См.: *Бобровников В.О.* Указ. соч. С. 321.

27 Гидатлинские адаты. С. 38, 40.

28 *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. СПб., 1869. Ч. II. С. 437.

29 *Хрисанф.* Указ. соч. С. 269.

30 *Мегреладзе Д.Г.* Из истории грузино-дагестанских взаимоотношений: Дис. … канд. ист. наук. Тбилиси, 1966. С. 4.

31 «Рии щвараб, эбел, щиб лъалеб дида — / Доб ЦIоралде боял къокъи гурого? / Ихх бачIараб, эбел, лъил бицун лъалеб — / Гъоркь рекIарал чуял кьолой гурого? / Унел руго, эбел, боял ЦIоралде — / Инадайла, эбел, дирги вокьулев? / ЧIвалеб руго, эбел, чуязда кьалал — / ЧIвалебдайла, эбел, дирги гьудулас?» (*Ахлаков А.А.* Указ. соч. С. 49; пер. с аварского мой).

32 «Рахъа, гIолохъаби, доре Гъолоде / ХъахIилаб Алаза багIар гьабизе! / КъачIай, гьудулзаби, нахъа ЦIоралде / Капураб Гуржистан бида белъине, / ЦIоралул мусудул гIарцухъ хисизе!» (Там же. С. 53; пер. с аварского мой).

33 *Услар П.К.* Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 39–41.

34 *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. С. 34.

35 *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996. С. 322. Есть несколько изданий русского перевода этого памятника, введенного в научный оборот дагестанским историком и лингвистом М.-С.Дж. Саидовым.

36 К такому толкованию «Завещания Андуника» склоняется в последнее время большинство исследователей. См.: *Агларов М.А.* К чтению Завещания Андуника // Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа: принципы и методы изучения, оценки и использования. Махачкала, 1989. С. 25; *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* Указ. соч. С. 323–324.

37 *Броневский С.М.* Исторические выписки о сношениях России с Персиею, Грузиею и вообще с горскими народами, на Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича доныне. СПб., 1996. С. 148–150.

38 Северный Кавказ в составе Российской империи / Отв. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М., 2007. С. 210–211.

39 Идеологи исламского повстанчества первоначально пытались опереться на ханов Аварии. В 1819 году аварский ученый Саид Араканский призвал горцев к *джихаду* против русских под руководством Сурхай-хана Аварского. Он направил письмо с просьбой о помощи к османскому султану Махмуду II (Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, Махачкала, далее: РФ ИИАЭ. Ф. 14 (письма). Оп. 1.

Д. 248). Однако из этого плана ничего не вышло, и вскоре сам Саид Араканский присоединился к сторонникам подчинения мусульман Дагестана власти Российской империи. Об этой малоизвестной странице религиозно-политической истории Аварии см. исследование немецкого ученого Михаэля Кемпера: *Kemper M.* The Dagestani Legal Discourse on the Imamate // Central Asian Survey. 2002. Vol. 21. № 3. P. 265–278.

40 Подробнее о военно-политической организации имамата см.: *Gammer M.* Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. London, 1994. P. 225–256; а также русские переводы статей того же автора: *Гемер М.* Государство Шамиля // Восток. 1993. № 2; *Он же.* Шамиль — правитель государства и его дипломатия. Махачкала, 1997.

41 *Бобровников В.О.* Указ. соч. С. 46–47.

42 История Дагестана. С. 211.

43 *Ясулов Г.* Хунзахские предания о Хаджимураде / Хунзахъа хIажимурадил хIакъалъулъ Хунделир биценал. Махачкала, 2009. С. 33; пер. с аварского мой.

44 Российский государственный военно-исторический архив. Ф. Военно-учетного управления (ВУА). Д. 6281, 6317, 6342; РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2308.

45 *Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К.* Историческая география Дагестана XVII — нач. XIX в. Махачкала, 1999. Кн. I. С. 295; *Айтберов Т.М.* Указ. соч. С. 127.

46 Там же. С. 127–128.

47 *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. III. С. 10–11.

48 *Пропп В.Я.* Основные этапы развития русского героического эпоса // Пропп В.Я. Сказка. Эпос. Песня: Собрание трудов. М., 2001. С. 155.

49 *Пропп В.Я.* Язык былин как средство художественной выразительности // Там же. С. 142.

50 *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 37, 41, 43.

51 *Потто В.А.* Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. СПб., 1888. Т. 2. Вып. 2. С. 188.

52 [*Услар*] *П.К.* Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 41.

53 Там же. С. 9.

54 *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. С. 149–150, 164.

55 «ГIиялъе кIанцIулел бацIал киниги / Гъорлъе жорон ана гъел гъолодисел» (*Ахлаков А.А.* Указ. соч. С. 203; пер. с аварского мой).

56 *Ахлаков А.А.* Героико-исторические песни и баллады аварцев // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 5. Д. 112.

57 *Жирков Л.И.* Старая и новая аварская песня // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Вып. III. С. 109–110.

58 *Ахлаков А.А.* Героико-исторические песни аварцев. С. 171; пер. с аварского мой.

59 *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. С. 137.

60 *Мухаммадрафи.* Указ. соч. С. 98, 103; полевой материал автора 1995–1996 годов (Цумадинский район Республики Дагестан).

61 *Чурсин Г.Ф.* Авары. Махачкала, 1995. С. 19–20; *Карпов Ю.Ю.* Взгляд на горцев. С. 176–177.

62 Российские этнографы и публицисты начала XX века широко использовали негативные ориенталистские оценки для идентификации народов Кавказа. В этой галерее этнических карикатур армяне рисовались «хищными дельцами» еврейского типа, грузины — напыщенными болтунами и лентяями, азербайджанцы — мелкими жуликами, чеченцы — коварными разбойниками, аварцы — беспокойными бродягами и т.п. См., например: *Величко В.Л.* Кавказ: Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб., 1904; *Ш*[*тернберг*] *Л.*[*Я.*] Чеченцы // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1903. Т. XXXVIIIа. С. 785–786. При советской власти эти негативные клише были перенесены на национальную буржуазию и феодальную знать.

63 Подробнее проблематика исторической памяти мусульманского пограничья на Кавказе разобрана в статье, написанной мною совместно с дагестанским этнографом Р.И. Сефербековым. См.: *Бобровников В.О., Сефербеков Р.И.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама / Под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. М.: Восточная литература, 2003. С. 154–214.

64 Та же судьба постигла и противостоявшие горцам, однако близкие к ним по типу социальной организации сельские общины казаков на Тереке и Кубани.

65 История складывания абречества на дореволюционном Северном Кавказе подробно проанализирована в моей книге. См.: *Бобровников В.О.* Указ. соч. С. 16–97.

66 Авар. устар. «слова», синоним современного *рагIи*.

67 Авар. устар. «раздавать в виде свадебных подарков».

Сергей Румянцев
Героический эпос и конструирование образа исторического врага

Война стала роскошью, которую
могут себе позволить лишь малые нации.
Ханна Арендт

В одной из работ Николая Бердяева описывается такой случай: француз, возмущавшийся стремлением англичан считать себя «первым» народом в мире, получил шутливую отповедь от своего собеседника, который не без оснований заметил, что выражать негодование следует более умеренно, поскольку и сами французы считают свой народ исключительным. «Да, но ведь это действительно так», — быстро нашелся красноречивый обличитель жителей Туманного Альбиона. Вот такими анекдотами заканчиваются все национальные споры — подвел черту под этой историей философ[1]. Мы же, со своей стороны, заметим, что события, имевшие место на Южном Кавказе конца прошлого века, вряд ли могут восприниматься в таком иронично-оптимистическом ключе.

Крупнейший региональный конфликт между Арменией и Азербайджаном естественным образом вылился и на страницы исторических сочинений. Впрочем, война между двумя республиками — только фон, на котором происходило конструирование этноцентристских версий национальных историй. Процесс создания этих версий начался не сегодня, но после пятнадцати лет национального строительства он как никогда близок к своему завершению. По крайней мере, апробацию в учебных заведениях Азербайджана новая версия национальной истории уже прошла[2]. В настоящей статье речь пойдет об одном из важнейших структурных элементов этнического мифа: об образе «исторического врага». Нас в основном будет интересовать то, как интерпретируются тексты различных легенд и эпосов в современной мифологии, призванной объяснить сегодняшнее противостояние Армении и Азербайджана, придавая ему черты вечности и неизменности во времени. При этом особое внимание мы уделим тому, как подобного рода конструкты отражаются в учебниках по национальной истории.

В. Шнирельман считает, что в процессе нациостроительства «нередко конструируется образ иноземного врага, борьба с которым цементирует этнос и ведет к высокой степени консолидации (миф о заклятом враге)»[3]. Набор фраз и терминов, которыми оперируют составители учебников, несомненные сторонники примордиалистской версии объяснения феномена нации, позволяет собрать обширный материал, имеющий непосредственное отношение к данному структурному элементу этнического мифа. В данной статье речь пойдет в основном о дастане (фольклорном произведении, эпосе) «Китаби Деде Коркуд» («Книга деда моего Коркуда»). Дастан сложился в X–XI веках и является результатом длительного развития устной поэтической традиции тюрков-огузов. Это эпическое повествование ведет свое начало с тех времен, когда огузы жили в Центральной Азии (с территории которой впоследствии переселились в Анатолию и на территорию современного Азербайджана) и враждовали с кипчакскими племенами. Кипчаки и составили тот аутентичный образ «неверных», с которыми сражались огузы, когда жили на территории современного Туркменистана, Казахстана и Узбекистана. Кипчаки в X–XI веках были шаманистами. Уже впоследствии, когда для огузов миновал долгий период проживания на территории Передней Азии и неизбежная смена политических ориентиров несколько видоизменила их взаимоотношения с внешним миром, место кипчаков занял собирательный образ христиан. Причем речь идет в основном о противоборстве с государственными образованиями, созданными грузинами. Все эти события привели к неизбежному смешению образов и воображаемой географии эпоса: так, кочевники-огузы в эпосе могут осаждать Трабзон, хотя их стада пасутся в районе Сыр-дарьи. Долговременное изучение эпоса привело экспертов к заключению, что события политической истории, описанные в дастане, носят в большинстве своем мифический характер. Эпос

интересен прежде всего как литературное произведение и как источник, красочно рисующий патриархальный быт, а также кочевой образ жизни огузов[4].

Принято считать, что первое упоминание об огузском фольклорном цикле встречается в работах Мухаммеда Бен Калавы (настоящее имя Абу Бакр Ад-Девадари[5]), жившего в XIV веке в Египте и писавшего на арабском языке. Сам текст дастана, который дошел до нашего времени только в рукописи XVI века, известен в двух записях. Наиболее полной является Дрезденская рукопись, которая и озаглавлена «Книга деда моего Коркуда». В 1815 году немецкий исследователь Диц издал одну главу (VIII) из списка[6]. Впоследствии немецкие ориенталисты внесли весомый вклад в изучение эпоса; перевод дастана на немецкий язык был опубликован только в 1958 году, однако Теодор Нельдеке, передав будущему известному академику В.В. Бартольду в 1892 году свои заметки, способствовал переводу дастана на русский язык.

При жизни В.В. Бартольд успел издать четыре переведенных им главы из текста эпоса. Но, хотя уже к 1922 году академик полностью перевел текст дастана на русский язык, эпос был издан под эгидой Академии наук Азербайджана только в 1950 году. Работа вышла под редакцией азербайджанских ученых Г. Араслы и М.Г. Тахмасиба и большого интереса тогда к себе не вызвала[7]. Несколько большую известность получило издание 1962 года под редакцией В.М. Жирмунского и А.Н. Кононова[8]. Собственно на азербайджанском языке, тогда еще с использованием латинской графики, дастан был издан в 1939 году, также под редакцией профессора Г. Араслы[9]. Большой вклад в изучение эпоса внесли турецкие ученые. Дастан неоднократно издавался в Турции. Первое его издание еще на арабском языке датируется 1916 годом и состоялось в Стамбуле[10]. Над изучением эпоса работало немало других турецких историков и филологов. Можно назвать имена Ф. Кепрюлю[11], А. Инана[12] и др. С использованием латинской графики дастан был издан в Стамбуле в 1938 году Орханом Шайком Гекяем[13]. Что же касается второй рукописи, то она была обнаружена в Ватиканской библиотеке только в 1950 году и, в отличие от Дрезденской, состоящей из 12 сказаний, представляет собой менее полный текст эпоса. Ватиканская рукопись озаглавлена «Рассказ Огуз-наме о Казан-беке» и состоит из 6 героических дастанов.

В 1952 году был опубликован и комментированный перевод итальянского исследователя Этторе Росси[14]. Из азербайджанских исследователей последних лет, занимавшихся изучением рассматриваемого эпоса, можно назвать Рустама Камала, Дж. Бейдили, А. Шукюрова, который издал монографию «Мифология Деде Коркуда»[15]. Авторы новых учебников по национальной истории приспосабливают эпос к требованиям современной политической ситуации: хотя они и вспоминают о противоборстве с грузинами, но предпочтение отдают, естественно, столкновению с армянами. Нередко легендарные события преподносятся как безусловно имевшие место в реальности.

В 1990 году вышла в свет известная работа академика А.С. Сумбатзаде «Азербайджанцы — этногенез и формирование народа». Описанию дастана, впоследствии завоевавшего столь широкую популярность, отводилось в этой работе незначительное место. Рассматривая этнические изменения в составе населения, автор упоминал, что к XI–XII векам «...относится начало создания и на почве Азербайджана первого тюркоязычного фольклорного произведения „Деде Коркуд“, которое считается выдающимся памятником устного народного творчества рассматриваемого времени»[16]. Переходя к описанию зарождения и развития тюркоязычной литературы XIII — первой половины XVI века, А.С. Сумбатзаде посчитал достаточным упоминание о дастане всего одной фразой[17].

Куда большее внимание эпосу уделяет философ З.А. Кули-заде. Дастан представляет для него интерес постольку, поскольку тексты, содержащиеся в нем, могут дать представления о мировоззрении кочевых тюрков-огузов, которые ценили воинскую храбрость, смелость и бесстрашие. Безусловно, цель автора заключалась не в акцентировании внимания на образе врага, а в попытке ретроспективной проекции времени создания эпоса на домусульманское прошлое этих племен. О борьбе с «врагами» этот автор упоминает скорее неохотно: «В эпосе многократно указывается на борьбу огузов с грузинами, возглавляемыми грузинским царем Шюклю и черным таговором, который говорит от имени царя Шюклю скорее как вассал»[18]. Об этих столкновениях З.А. Кулизаде вспоминает также в контексте датировки более раннего по времени создания эпоса. О грузинах в дастане говорится не только

как о христианах, но и как об «идолопоклонниках», подчеркивает философ, забывая при этом упомянуть, что в первоначальных текстах речь идет о кипчаках-шаманистах.

В 1995 году под редакцией И. Алиева вышла коллективная работа азербайджанских историков «История Азербайджана с древнейших времен до начала XX века»[19]. Раздел, посвященный политической жизни и культуре второй половины VII–XIII веков, был написан известным в республике историком-арабистом, академиком З.М. Буниятовым. О дастане в нем фактически не упоминается. Таким образом, период до 2000 года, когда шли поиски нового национального нарратива, еще не знал того образа врага, который в конечном счете лег в основу азербайджанской национальной мифологии.

Не прошло и пяти лет, как разбираемый нами дастан послужил поводом для проведения в Баку масштабных празднований с участием глав практически всех крупнейших тюркоязычных государственных образований. В апреле 2000 года праздновалось уже 1300-летие тюркоязычного эпоса![20] Начиная с этого символического момента дастан занял прочные позиции в той версии национальной истории, которая была признана достаточно убедительной для преподавания в средних учебных заведениях. В основном все апелляции к тексту эпоса в учебниках были призваны служить основанием конструируемого образа «исторического врага». События последних лет — сопровождавшаяся многочисленными жертвами война в Карабахе и оккупация значительной части азербайджанской территории — привели к тому, что это «почетное» место заняли прежде всего армяне.

Весь конструкт «врага» формируется вокруг весьма яркого образа «неверных в черных одеяниях»[21], который пронизывает текст учебника для первого года обучения по предмету «история»[22]. Маркеры «врага» всегда выделяются в тексте курсивом. Впрочем, подобный подход не является оригинальным изобретением авторов учебника. Владимир Малахов однажды заметил, что «этноцентричность академического дискурса не может не сказаться на публикациях, предназначенных для широкой аудитории. Когда в учебниках и популярных брошюрах уже в виде формул, в виде окончательных дефиниций преподносятся весьма сомнительные допущения (да еще набираются жирным шрифтом), мы имеем дело с некоей индокринирующей процедурой»[23].

Первое обращение к этому образу в учебнике связано с осуждением междоусобицы. Ему предшествует описание исторической территории Азербайджана, которая, по представлениям авторов, в прошлом была гораздо обширнее:

Но не смогли сохранить до конца осторожность и бдительность предки наши — правители государств. Уничтожили единство, изнутри раскололи нас злоумышленники — *неверные в черных одеяниях*, действовавшие против нас еще со времен Деде Горгуда[24]. Затем посеяли раздор в нашей священной вере жаждавшие нашей крови коварные враги...[25]

В данном контексте образ «врага» чрезвычайно размыт. В целом подразумевается, что речь идет о двух основах самоидентификации современных азербайджанцев. С одной стороны, это заданная изначально этнолингвистическая принадлежность к тюркскому миру. В данной связи противостояние между Османской империей и государством, созданным Тимуром (впоследствии — империей Сефевидов), воспринимается как вековая трагедия («Чалдыранская трагедия»: «Прошли столетия, но кровавая бойня двух братьев не прекращалась»[26]), междоусобица, разделившая правителей некогда единого социума. Причина раздора видится авторами в религиозном расколе, который пережил мусульманский мир при распаде прежде единой уммы на суннитов и шиитов. Здесь очевидна апелляция к религиозной составляющей идентичности азербайджанцев, проявление которой в последние годы, несомненно, стало более заметным. Риторика обсуждения этой проблемы — это риторика «теории заговора». По мысли авторов учебника, в мирный ход жизни тюрков беспрерывно вмешивались «коварные враги», не являвшиеся членами тюркского социума, т.е. некая «коварная» внешняя сила. Определенная критика высказывается и в адрес тех правителей, которые «предпочли свои престолы, свои владения великому Азербайджану» и призвали союзников извне для борьбы друг с другом. Здесь речь заходит о войсках Российской империи, и авторы вновь вспоминают эпос, отмечая, что правители забыли «священные слова, завещанные Деде Горгудом: „Старый враг другом не станет!“. Гюлистан, а затем и Туркманчай положили конец существованию мощного Азербайджанского государства»[27]. Авторы откровенно лукавят, забывая о том, что

политическая власть над территорией современного Азербайджана к моменту завоевания ее Российской империей была поделена между двумя десятками ханов. Когда после гибели Надир-шаха созданная им империя распалась, на территории Азербайджана образовалось 20 ханств, 5 султанств и Джаро-Белоканское вольное общество (джамаат), «между которыми во второй половине XVIII века не раз происходили вооруженные столкновения»[28].

В результате подобной интерпретации дастана авторами учебника понятие «враг» становится онтологическим. Противостояние, пронесенное сквозь века, неизбежно воспроизводится в последующих поколениях, так как состояние вражды, зависящее от конкретной политической ситуации, воспринимается как перманентное, сущностное состояние, генетически присущее социуму, обозначенному как вражеский.

Чтобы добиться подобного эффекта, авторы учебника всячески подчеркивают вражду между различными политическими образованиями тюрков. Вражда эта связана, как выше уже отмечалось, с происками врагов, которые, учитывая масштаб происходивших столкновений между, например, Османами и Сефевидами, становятся всемогущими. Длительная борьба двух империй — исторически установленный факт. Идеологической основой этого противостояния выступали два противоборствующих течения в исламе. Шейхи тариката Сафавийа сделали ставку на шиитов, которые к XV веку представляли собой грозную силу[29]. Ислам шиитского толка исповедовали наиболее активные слои населения современного Ирана, территория которого стала ядром Сефевидской империи. Шах Исмаил Сефевид, создатель империи, придя к власти, «...провозгласил шиизм имамитского толка... государственной религией. Сафавиды пошли на этот шаг в стране, где 2/3 жителей (особенно в городах) были суннитами. Источники того периода полны сообщений о многочисленных насильственных актах по религиозному признаку»[30]. Сефевиды даже по тем временам воспринимались как фанатики. Османская империя объединяла в основном суннитов, и здесь преследованиям подвергались уже шииты. По версии авторов учебников, в подобном развитии событий повинны все те же «враги». Врагами являются «неверные», обозначаемые также как «гяуры». В их роли, как это будет показано в дальнейшем изложении, выступают «христиане», или представители «христианского блока». В Средние века в него, по версии авторов, входили армяне и грузины, получавшие помощь от Византии. Именно их неблаговидные поступки составители пособий и пытаются донести до школьников. Таким образом, даже в самом расколе мусульман на суннитов и шиитов, произошедшем на территории Саудовской Аравии в VII веке, повинны уже известные нам «неверные в черных одеяниях». Соответственно, они же на протяжении сотен лет поддерживали вспыхнувшую по их вине в VII веке в среде арабов вражду, пока эстафету не перехватила Российская империя.

Проблеме противостояния Османской и Сефевидской династий в историографии Азербайджана уделяется большое внимание. При этом Сефевидская империя воспринимается как азербайджанское государство, и конфликт с Османской империей оказывается основным долговременным конфликтом для этого территориального образования. Можно утверждать, что среди азербайджанских специалистов-историков в настоящий момент распространены две объяснительные модели этих событий. Одна из них предполагает, что конфликт между двумя государствами стал результатом стремления османских султанов расширить империю на восток и подчинить своему влиянию Южный Кавказ, а также другие территории, вошедшие в состав Сефевидского государства, в том числе и Тебриз — город, который шах Исмаил I сделал столицей созданной им империи:

В этот период (имеется в виду первая война 1514–1516 годов, во время которой и произошла злополучная Чалдыранская битва. — *С.Р.*) сложный клубок военно-политических и экономических интересов Османской империи стал перемещаться с Запада в район Ближнего и Среднего Востока, что, соответственно, повлекло за собой поворот османского оружия с запада на восток. Именно с этого времени османскую политику начинают определять новые цели — стремление получить выход к южным морям, превратить свою страну в мировую не только сухопутную, но и морскую державу, захватить порты на океанском побережье и т.д. На пути осуществления этих грандиозных замыслов стояло молодое Сефевидское государство, державшее в руках выход в Персидский залив, и одряхлевший мамлюкский султанат в арабском мире, владеющий портами на Красном море и аравийском побережье Индийского океана. Столкновение этих трех столпов мусульманского мира было неизбежным[31].

Сторонники этого подхода не всегда единодушны в объяснении мотивов длительного противостояния двух империй. Однако приоритет они отдают причинам экономическим и политическим, считая религиозное противостояние всего лишь внешним фоном, на котором происходили эти весьма разрушительные столкновения. В рамках этой объяснительной модели практически не слышна риторика о братстве народов и о братоубийственном характере османо-сефевидских войн. Можно считать, что подобный подход сформировался в годы советской власти и наиболее ярким его представителем является профессор О.А. Эфендиев:

Войны между Османской державой и Сефевидским государством (как и между Сефевидами и Шейбанидами) объявлялись господствующими кругами этих стран войнами за чистоту ислама против ереси… На самом же деле религиозная вражда была лишь прикрытием реальных политических и экономических интересов обоих государств. Борьба шла за плодородные земли с богатыми городами, доходные пути европейско-азиатской торговли[32].

Однако авторы учебников, оставаясь последовательными, насколько это понятие допустимо в рамках выбранного ими парадоксального подхода, видят в столкновении двух государств прежде всего происки «врагов», рассоривших два братских народа. Особенно наглядно проводится эта линия в учебнике для восьмого класса. Враждебные намерения Селима I не вызывают сомнений, и «Шах Исмаил чувствовал неизбежность столкновения с Османским государством»[33]. Но третья сила дает о себе знать и здесь. Теперь это уже европейские страны. Видимо, в соответствии с духом современной политики, характеризуемой стремлением принимать активное участие в деятельности европейских структур, дипломатические связи основателя Сефевидской династии шаха Исмаила I с «Западом» рассматриваются как явление положительное. Однако «западные государства продолжили свою традиционную политику, столкнув Османскую империю с государством Сефевидов и таким образом ослабив обоих»[34]. Столкновение становится неизбежным, и 23 августа 1514 года происходит Чалдыранская битва, последствия которой авторы характеризуют следующим образом:

Стоящие лицом к лицу армии были не просто военными силами двух тюркских империй, а это были вооруженные фанатики, воспитанные в ярой религиозной ненависти друг к другу и готовые отдать жизнь за идею. Такое положение превращало Чалдыранскую битву в самую кровавую в истории резню между братскими племенами. Считающаяся большой победой для султана Селима Чалдыранская битва на самом деле стала общей трагедией всего тюркского мира и победой западной дипломатии[35].

В результате нам остается только предположить, что образ «неверных в черных одеяниях» теперь уже подразумевает под собой «Запад», описание действий которого в учебнике выдержано в духе времен холодной войны.

Тенденциозность трактовки исторических событий становится еще очевиднее, если учесть, что противостоянию Исмаила I и Шейбани-хана, правителя узбекских племен, вылившемуся в не менее кровавые столкновения, не придается такого значения. Сражение в районе города Мерва 1 декабря 1510 года, приведшее к окончательной победе шаха и к гибели на поле боя самого Шейбани-хана (а по некоторым данным — и всего его десятитысячного войска[36]), не рассматривается авторами как «братоубийственная резня». Битва описывается крайне сухо, скрупулезно перечисляются все территориальные приобретения шаха[37]. Таким образом, по версии авторов, «братоубийственная резня» — это столкновение не между тюркскими этносами в целом, а конкретно между группами, возглавлявшимися сефевидскими шахами и османскими султанами. Хотя в учебнике для пятого класса в данной связи упоминается и Тимур, предполагается, видимо, что при Шейбани тюрки Центральной Азии были уже не столь близки. Все это прочитывается на фоне сегодняшних союзнических отношений между Азербайджаном и Турцией. Чтобы подчеркнуть эту близость, нынешние руководители и известные деятели обоих государств нередко говорят об одном народе, разделенном на два государства. Отсюда — актуальность поиска внешнего врага, третьей силы, коварно столкнувшей в «братоубийственных» войнах два родственных народа.

Необходимо заметить, что вызывает большие сомнения сама возможность рассмотрения империи Сефевидов в качестве азербайджанского государства. Среди европейских ученых, например, принято рассматривать это государство как Персидскую

империю, а также придавать религиозному противостоянию большее значение[38]. Можно с определенной долей уверенности предположить, что большое значение религиозным мотивам этого противостояния придавали и современники. Недаром Селим I, войска которого одержали победу в Чалдыранской битве, за бескомпромиссную борьбу с шиитами получил прозвище Справедливый. Кроме того, необходимо помнить и о том, что тюркские кочевые племена кызылбашей, обладавшие племенной автономией и составившие главную ударную силу шаха Исмаила Сефевида, нередко осуществляли весьма разорительные набеги на оседлое население, находившееся в подчинении у османских султанов:

Недовольство тюрок возникло из-за введения по мере развития империи (Османской. — *С.Р.*) власти централизованной администрации, которая стремилась установить над ними контроль и обложить их налогом, ограничивая их предшествующую племенную автономию и защищая оседлое сельскохозяйственное население от их разрушительных набегов. Носившие красные шапки, известные с тех пор как кызылбаши, или «красноголовые», они были религиозными еретиками. Их интеллектуальным и политическим вдохновителем был Исмаил, новый правитель, который провозгласил себя шахом Персии в 1502 году[39].

Однако вернемся к эпосу и к учебнику для пятого класса. Его авторы рискуют, посвящая эпосу целый параграф учебника, который весьма примечательно озаглавлен: «*Китаби Деде Горгуд* — историческая летопись нашего отечества». Авторы недвусмысленно заявляют, что это фольклорное, мифическое произведение является в действительности «исторической летописью». Наибольший интерес у них по-прежнему вызывают «неверные в черных одеяниях», которые принимают в учебнике конкретные очертания:

В нем [дастане] ярко отражена борьба нашего народа против армянских и грузинских феодалов и их покровителей. Армянские и грузинские феодалы и их покровители названы в дастане «*неверные в черных одеяниях*» (здесь и далее выделено, как в оригинале. — *С.Р.*)[40].

По мнению авторов, тексты дастана могут служить неопровержимым свидетельством вероломства врагов, пытавшихся, не всегда удачно, посеять вражду в рядах «тюркских храбрецов». Раскрывая замысел Деде Коркуда, они фактически уходят от исторического и источниковедческого анализа в область откровенного мифотворчества и «свободной» интерпретации. Автор эпоса, по их мнению,

…преследовал две цели. Во-первых, он хотел, чтобы слушавшие его тюрки, поверив хитростям «неверных», не сделались друг другу врагами. Во-вторых, он хотел сообщить будущим поколениям тюрок об этих деяниях «неверных» и призвать их не поддаваться на хитрости врагов[41].

Так дастан оказывается еще и политическим завещанием Деде Коркуда. Его гипотетический портрет должен придать повествованию большую реалистичность. Перед нами предстает весьма характерный мужчина, с длинной седой окладистой бородой и проницательным взглядом, устремленным на юного читателя. Визуальное изображение следует за текстом и превращает его в полноценный «политический завет» — важнейшая функция дастана, пронесенная сквозь века.

Естественно, «неверные в черных одеяниях» отличаются вероломством и, пользуясь временной слабостью огузов, решаются «нарушить азербайджанскую границу» (выражение, заимствованное из современных реалий и отражающее сегодняшнее положение дел). Наконец, авторы сообщают, что «одной из самых любимых поговорок огузов была такая: *Старый враг не может стать другом*. Эта поговорка со временем распространилась среди всех азербайджанцев. Таким образом, она стала общенародной поговоркой»[42]. В результате ученикам преподносят еще один «древний завет», призванный подтвердить вневременной характер противостояния. Он вновь актуализируется в рассказе о правителе XII века атабеке Эльденизе. Авторы опять вспоминают о грузинах, нападения которых носили непрерывный характер: «Великий государь не раз сокрушал чужеземных врагов. Он беспощадно расправлялся с „*неверными в черных одеяниях*“»[43]. Тот же образ используется в учебнике в разделе по истории XVIII века, где речь идет о создании Иреванского ханства (авторы имеют в виду территорию современной Армении):

Со дня образования Иреванского ханства оно было вынуждено бороться против «*неверных в черных одеяниях*», зарившихся на эти богатые земли.

Грузинский царь неоднократно нападал на ханство. Армяне, проживавшие на территории Иреванского ханства, с помощью денег подстрекали его на такие нападения. Они приглашали грузинского царя — «брата по вере», объявляли ему о своем повиновении и обещали каждому нападающему грузину 5 рублей. Потом эта сумма была увеличена до 40 рублей[44].

Речь идет о тех же двух непримиримых врагах, которые как собирательные образы обозначены «грузины» и «армяне». Армяне оказываются местной «пятой колонной». Грузинский царь возглавляет внешнюю силу. В дальнейшем изложении, при описании захвата Российской империей территории современного Азербайджана, «пятая колонна» в лице армян становится главным врагом. Вновь актуализируется мифология дастана, только теперь уже речь идет о восстании армянского населения нагорной части Карабаха, произошедшем в 1920 году. Авторы усматривают в действиях восставших сговор с Советской Россией. В результате

азербайджанское правительство было вынуждено отправить свое 35-тысячное войско против восставших. Таким образом, армяне достигли своей цели — отправки азербайджанской армии в Карабах. В результате северные границы Азербайджана остались беззащитными. «*Неверные в черных одеяниях*» вновь сделали свое черное дело...[45]

В учебнике мифологический нарратив доминирует в такой степени, что вопрос о реальной ситуации в Азербайджанской Демократической Республике (АДР) в 1920 году даже не ставится. Вот как описываются те же события в работе, специально посвященной этой проблеме:

Заместитель министра вооруженных сил Шыхлинский был связан с коммунистическим подпольем, а многие офицеры, служившие ранее в царской армии, не хотели воевать против России, каков бы ни был ее политический строй. Генерал Мехмандаров (министр обороны. — *С.Р.*) буквально потряс Парламент, заявив, что вся азербайджанская армия не выстоит против русского батальона. Он открыто выразил общеизвестное, но не высказываемое никем мнение о том, что признание Азербайджана Западом ничего не стоит до тех пор, пока Россия отказывает в таком признании... Дисциплина в войсках падала, а дезертирство приняло угрожающие размеры. Азербайджанская армия перестала играть роль решающего фактора в стратегии Баку по отношению к Москве[46].

В таких условиях армия и была направлена на подавление восстания армянского населения Нагорного Карабаха. Именно в данном пункте мифологический нарратив учебника достигает своего пика и образ «дошедшего до нас из глубины веков» «врага» окончательно фиксируется и конкретизируется:

На протяжении многих веков враждующие с нами «*неверные в черных одеяниях*» — армяне и их покровители — для ослабления и изоляции нашего государства прибегают к коварным и подлым замыслам. Враги пытаются подорвать основу нашей государственности — тюрко-мусульманское единство... несмотря на все происки врага, наш народ во главе со своим выдающимся сыном, мудрым и дальновидным политиком и государственным деятелем Гейдаром Алиевым достойно сохраняет свою независимость и свободу...[47]

Итак, при описании событий уже новейшей истории образ врага фигурирует как древний, «извечный» и в то же время — чрезвычайно конкретный и политически актуальный. «Враги» — это армяне и их покровители.

На следующем этапе постижения национальной истории, в учебнике для седьмого класса, дастану отводится уже три отдельных параграфа. Особенно интересен параграф под названием «Отражение в дастане борьбы нашего народа против „гяуров в черных одеждах“». «В то время как азербайджанский народ выдерживал нашествия армянских и грузинских феодалов, Византийской империи и славян, — пишут авторы учебника, — выдающееся произведение нашей культуры... распространялось на обширной территории — на всех местах обитания тюрок...»[48] Этот отрывок интересен тем, что здесь впервые при рассмотрении эпоса упоминаются славяне, что объясняется включением в учебную программу седьмого класса истории походов славян на Южный Кавказ (речь идет в основном о набегах, произошедших в 914 и 944 годах).

Сделаем небольшое отступление, тем более что оно не входит в противоречие с нашей основной темой. Войска Хазарского каганата совершили несколько опустошительных набегов

на территорию современного Азербайджана. Особенно жители этих территорий пострадали во время противоборства быстро расширяющего свою территорию Арабского халифата и Хазарского каганата, который, собственно, и стал непреодолимой преградой для войск халифа. Безусловно, эти события носили для региона куда более разрушительный характер, чем несколько набегов славян. Но на описание набегов хазар отдельного параграфа не отводится. Как известно, в 914 году славяне были пропущены каганом в Каспийское море добровольно, и авторы упоминают об этом. Славяне пообещали отдать кагану половину награбленного. На обратном пути договоренность о выплате части награбленного со стороны славян была выполнена. Но «мусульманские тюркские войска», с одобрением замечают авторы, движимые чувством сострадания к пострадавшим братьям-мусульманам, напали на отряды славян и практически полностью их уничтожили. Событие, которое российские историки расценивают как вероломный поступок, у их азербайджанских коллег рождает противоположные оценки. Они обращаются к двум основаниям азербайджанской идентичности: хазары для них — тюрки и мусульмане. Так к седьмому классу в список «гяуров в черных одеяниях» попадают славяне, которых прежде в нем не было.

Учебник продолжает и развивает темы своего предшественника и в части использования «реальных исторических событий», описанных в эпосе, для обоснования своих представлений о территории Азербайджана, совпадающей с ареалом распространения тюрок-огузов, живших в те далекие времена. Преемственность наблюдается и в стремлении авторов доказать реальность существования автора дастана. Они определенно ведут речь не о фольклорном произведении, складывавшемся на протяжении длительного времени, а об авторском произведении. Автор — реальный исторический персонаж Деде Коркуд. Ссылаясь на путешественников Адама Олеария и Эвлия Челеби, они помещают могилу поэта и певца в Дербенте. Этому вопросу посвящен отдельный текст, весьма многозначительно озаглавленный «Документ о могиле Деде Горгуда, расположенной в окрестностях Дербента». Под этим заглавием в учебнике приводится выдержка из записок все того же немецкого путешественника (представленного в качестве ученого) Адама Олеария, которому довелось побывать в Дербенте 7 апреля 1638 года. Он обнаружил там две могилы святых, одна из которых была могилой «Имам Горгуда, на горе. По поводу Горгуда рассказывают, что он был другом Мухаммеда... После его смерти Горгуд прожил еще 300 лет»[49]. Этот текст историки считают достаточным основанием для того, чтобы говорить о реальности существования автора эпоса Коркуда. Школьникам не объясняют, как соотнести этот мифический образ с представлениями, например, о реальной продолжительности жизни человека. Напротив, текст Олеария им преподносят как «документ», который легко встраивается в создаваемый учебником миф. При этом не следует отрицать, что за фигурой легендарного Коркуда действительно мог скрываться реальный исторический деятель. Но в самом эпосе это, безусловно, легендарный образ, мифический персонаж, в котором не много сохранилось от живого человека. О незавершенности биографических циклов огузских сказаний весьма обоснованно говорил В.М. Жирмунский[50]. Ряд сказаний включен в текст весьма условно, часто отсутствует увязка с общим сюжетом, а целый ряд сказаний, несомненно относящихся к этому циклу, в список не попал. «По-видимому, все рассказы относятся к одной и той же эпохе и сложены одной школой рапсодов, но едва ли одним лицом... Нет признаков общего плана... Единственным связующим звеном для введения и всех 12 былин является имя Коркуда»[51]. С большой долей уверенности можно предположить, что окончательный вариант сказания был записан каким-то сказителем или писцом, а не непосредственным участником событий. «Последним по времени „автором“ „Китаб-и Деде Коркут“ явился „катиб“ (условно „записывающий“, „редактор“), хотя неизвестно, сколько их было и какой по счету записал дошедший до нас список»[52].

Здесь стоит упомянуть еще одного персонажа народных сказаний, реальность существования которого азербайджанские историки хотели бы доказать: героя эпоса «Кер-оглу». В конце XVI — первой половине XVII века военные столкновения между Османами и Сефевидами приняли особенно разорительный для Южного Кавказа характер. С вступлением на престол шаха Аббаса I Сефевида (1587–1629), проведшего масштабные реформы и укрепившего армию, османы начали терпеть одно поражение за другим. Однако жителям районов, где происходили боевые действия, заметного облегчения подобное положение дел не принесло. Доведенные до отчаяния, они начали объединяться в маргинальные

группировки. Все эти разрозненные группы получили название «движение джелалидов», и первой их акцией стало восстание против османского гарнизона Тебриза. Руководителем одной из «банд» джелалидов и был, по преданию, Кер-оглы. Невозможно определенно ответить на вопрос, был ли он реальным историческим лицом или легендарным персонажем народных сказаний. Возможно, в лице Кер-оглы мы имеем дело с собирательным идеальным образом, кавказским аналогом Робина Гуда. Именно так интерпретировала этот образ советская историография, превратившая Кер-оглы в харизматического лидера народных масс, борющихся с угнетателями и поработителями родной земли. Уже в 1937 году была поставлена опера Узеира Гаджибекова, названная им по имени легендарного персонажа.

Следует заметить, что ряд исследователей склоняется к мысли о существовании реального исторического деятеля, который послужил прототипом для образа Кер-оглу. Так, С.Г. Мамедов пишет:

Наиболее популярным вожаком среди разноплеменных руководителей отрядов джелалиев был азербайджанец, прозванный Кер-оглы (сын слепца), настоящее имя которого было Ровшан. Он снискал себе славу храброго воина и замечательного певца-ашуга[53].

Действительно, сохранились документы XVI–XVII веков, например свидетельства историка Аракела Тавризского, позволяющие говорить о том, что предводитель отряда джелалиев на самом деле существовал. Однако в самой легенде, как это всегда случается, образ претерпел радикальную трансформацию и воплотился в народный идеал героя. Отраженный в текстах, посвященных Кер-оглы, собирательный образ справедливого правителя исследовали В.М. Жирмунский, Х.Т. Зарифов[54] и др. Свои версии легенды бытуют на всей территории распространения дастана: среди туркмен, узбеков, таджиков, казахов (очень условно их выделяют в восточную группу), азербайджанцев, турок, армян, грузин и курдов (западная группа). В некоторых западных версиях, где Кер-оглы чаще выглядит благородным разбойником, можно обнаружить немало биографических деталей. Хотя, например, версия, бытующая на Балканах и в Турции, заметно отличается от кавказской. В Турции герой эпоса — беглец, мстивший феодалу,

нанесшему ему обиду. Больше всего легендарных черт в восточных версиях. Кер-оглы там обитает в сказочной стране Чамбел, он был рожден в могиле от мертвой матери и т.п.[55] Кроме того, сами попытки привязать Кер-оглы к какой-то конкретной этнической группе порождают массу версий. Например, наряду с приведенной выше можно упомянуть версию Лятифа Маммада, который стремится доказать, что движение джелалиев является курдским, сам Кер-оглы — этническим курдом, а эпос — курдским народным эпосом[56]. В постсоветском Азербайджане статус Кер-оглы начинает меняться. Основная проблема заключалась в том, что «лидер народного движения» боролся с османами, т.е. с турками в современном представлении, которые в новых условиях стали братским народом, главным союзником в регионе. Публично вспоминать о Кер-оглы стало затруднительно, хотя приходилось считаться с унаследованной от советских времен массовой популярностью этого образа, а также с фактом существования оперы Узеира Гаджибекова, произведения которого признаны вершиной азербайджанской оперной музыки. И здесь особенный интерес вызывает перекличка образа Кер-оглы с образом Деде Коркуда, реальность существования которых доказывают историки. По новейшей версии, отраженной и в учебниках истории, участники движения джелалидов готовы были бороться не только с гнетом турецкого султана, но и «против правящих кругов Ирана»:

Кероглы — реальное историческое лицо, национальный герой. Самым прославленным среди вышедших из различных племен главарей джелалидских отрядов был азербайджанский тюрок Кероглы[57].

Нельзя не заметить очевидной подмены: легендарный национальный герой к концу пассажа становится «главарем». Но важнее то, что обе легендарные эпические личности в учебнике представлены как важные фигуры в пантеоне героев, призванных воспитывать чувство нового азербайджанского патриотизма. Весомость этих образов неодинакова — Деде Коркуд гораздо более важный персонаж. Но реальность и того и другого героя у историков больше сомнений не вызывает. Хотя еще В.В. Бартольд указывал, что «...единственной исторической личностью с этим (Коркуд. — *С.Р.*) именем в истории Турции был царевич Коркуд,

сын султана Баязида II и брат султана Селима I, в юном возрасте в 1481 году после смерти своего деда Мехмета II бывший в Константинополе заместителем своего отца до его приезда, впоследствии наместником области Сарухан, потом, после неудачной попытки найти надежное убежище в Египте, области Текке в Малой Азии, убитый в конце 1512 года около Бурсы, по преданию, своим братом»[58]. Возможно, он и был прототипом Деде Коркуда, но образ, отраженный в дастане, сохранил, естественно, мало общего с реальным историческим лицом. Можно только сожалеть, что могилу одного не нашли, а захоронение второго в последний раз видели в XVII веке. «Пионерские» походы на поклон к могилам этих национальных героев были бы весьма красочным зрелищем.

Пантеон национальных героев, возглавляемый автором главного национального дастана, продолжает пополняться. Так, в учебнике по истории Древнего мира школьникам представляют Спитамена, «полководца, сражавшегося против Александра Македонского», который, как считают авторы, возглавил борьбу жителей города Согдианы против войск Александра Македонского. Согдиана же — это город, «где поселились древние тюркские племена»[59], ираноязычные согдийцы. Про Спитамена читаем:

Спитамен жил на территории древнего тюркского государства Туран, где большинство населения составляли тюркские народы. Следовательно, Спитамен тоже был сыном тюркского народа[60].

Ни одна из посылок не является достаточной для подобного вывода. Но неправильно выстроенный силлогизм не мешает авторам весьма уверенно заявлять, что Спитамен считал Александра Македонского таким же захватчиком, как и Ахеменидов, и именно поэтому призывал к борьбе. В своем призыве он был одинок, что и предопределило поражение: «Спитамен погиб в бою, но остался в памяти как народный герой»[61], имеющий глубокие связи с азербайджанским народом.

В армии Спитамена против Александра воевали и массагеты. Эта близость Спитамена с массагетами до сих пор не исследована. Бесспорно, эта близость Спитамена с массагетами, участвовавшими в формировании и азербайджанского народа, имела глубокие корни[62].

Можно с большой долей уверенности предположить, что дальнейшие исследования историков покажут, что Спитамен был массагетом, т.е. протоазербайджанцем.

С массагетами связан еще один легендарный сюжет, привлекающий авторов учебных пособий. Уже в учебнике для пятого класса ему уделяется целый параграф. Речь идет о легендарной царице Томирис, под руководством которой массагеты расправились с вторгшимися войсками Кира Ахеменида. Введение в тему весьма примечательно.

...Родина помнит о матери Томирис, разгромившей армию возгордившегося своей непобедимостью иранского правителя Кира, который вторгся в Азербайджан с тем, чтобы потопить его в крови[63].

Массагеты и здесь выступают в ипостаси предков азербайджанского народа, но теперь уже они живут на территории современного Азербайджана. Вообще, все события, связанные с Томирис, переносятся с территории Центральной Азии, где они происходили в действительности, в Азербайджан. Покойный ко времени начала событий муж Томирис назван в учебнике «падишахом». Каким образом он мог быть носителем этого древнеперсидского титула, авторы не поясняют. В конце концов царица выполняет свое обещание напоить Кира кровью, причем одна из иллюстраций в учебнике демонстрирует момент, когда, по преданию, у найденного трупа Кира отделили голову и погрузили ее в бурдюк с кровью. Натурализм рисунка подчеркивается тем, что воины-массагеты внешне весьма напоминают азербайджанцев, наряженных в маскарадные костюмы воинов той далекой эпохи. Сопровождается сцена замечательным комментарием: «Конец государя-кровопийцы, возмечтавшего покорить нашу родину»[64].

В менее «кровавом» учебнике истории Древнего мира массагеты также локализованы на территории современного Азербайджана, «севернее реки Араз» (Аракс). В одной из своих статей Играр Алиев, возмущенный столь вольным обращением с источниками, писал:

В VII веке до н. э. в Албании никаких массагетов не было. В это время массагеты, судя по Геродоту, да и Страбону, обитали в Средней Азии. Часть массагетов

> была вытеснена за Волгу, на юго-запад. Эти массагеты (маскуты, мазкуты) обосновались на Восточном Кавказе. В источниках они упоминаются в связи с парфяно-римскими событиями и только в I веке[65].

Весьма незначительная пограничная стычка, приведшая Кира II к бессмысленной смерти, а затем в записях Геродота превратившаяся в весьма красочную легенду, дает повод авторам учебников провести идею, что среди предков азербайджанцев были не только героические мужчины, но и женщины. Впоследствии гендерному равноправию в сфере героизма будет уделено немало прочувствованных строк.

Авторы учебника национальной истории для седьмого класса считают, что в дастане «Китеби Деде Горгуд» «наиболее ярко и всесторонне отражена борьба огузских храбрецов против нападавших на Азербайджан армянских и грузинских феодалов и их покровителя Византии»[66]. Гораздо более колоритное обозначение «гяур» окончательно сменяет не слишком выразительное понятие «неверный». Авторы распространяют троп извечной вражды на интерпретацию событий политической жизни Грузии XI–XII веков. Выясняется, что грузины вошли в союз с «гыпчагскими тюрками». Кроме того, Давид IV вместе с ними собирался захватить западные земли Азербайджана и «начал вести себя вызывающе», что проявилось в отказе грузинского царства платить дань огузам. Авторы никак не останавливаются на вопросе о том, почему грузины платили им дань, если именно огузам постоянно приходилось «предотвращать набеги грузинских феодалов на наши земли». Далее рядом с грузинами возникают армяне — «гяуры в черных одеждах», ведущие «*политику натравливания тюрок друг на друга*»[67]. Именно они «для достижения своих коварных целей» натравливали кыпчаков на огузов. Попыток рассорить тюрков они не оставляли никогда. Накопленный опыт, видимо, привел к тому, что

> эта политика «гяуров» впоследствии приобрела более системный и широкий характер. Западноевропейским правителям удалось натравить друг на друга Тимура и Ильдырым Баязита, Узун Гасана и султана Мехмета Фатеха, шаха Исмаила и султана Селима, шаха Тахмасиба и Сулеймана Гануни. В результате борьбы великих тюркских повелителей друг с другом общая сила и мощь тюркского мира ослабла[68].

В очередной раз авторы рисуют масштабный, пронесенный сквозь века политический замысел, весьма успешно реализованный «гяурами».

В границах эпосов и легенд авторы достаточно жестко задают поведенческие паттерны, рисуют образ идеального члена этноса, тюрка и мусульманина, навязывают идеальную модель поведения. «Враг», соответственно, выступает как антиобраз. Очень рельефно этот подход отражается в попытке презентации легенды о шаньюе гуннов, Модэ. Еще раз подчеркнем, что любой яркий, героический исторический персонаж, этнолингвистическую принадлежность которого авторы учебников определяют как тюркскую, становится азербайджанским национальным героем. Легенда, связанная с основателем империи гуннов — Модэ (как я его и буду называть, хотя авторы учебника превращают его в Мете[69]), несомненно, приведена в соответствие с правилами морали (достаточно традиционными), принятыми в современном азербайджанском обществе. Как и практически все подобного рода нормы, они закрепляют уважительное отношение к родителям, родственникам, вообще к старшим, в особенности к отцу. Поэтому та часть легенды, где Модэ расправляется с отцом, а вместе с ним и с мачехой, братом и старейшинами, видевшими в нем узурпатора, опускается. Рассказ начинается с момента переговоров с соседними племенами дунху. Последние, узнав о междоусобице в стане хуннов, решили проверить нового шаньюя и потребовали у него коня, главное достояние кочевника, а затем и любимую жену. Модэ не счел эти требования достаточными для начала войны и, несмотря на недовольство старейшин, отдал и то и «другую». Но когда дунху потребовали небольшой участок непригодной для жизни земли, шаньюй хуннов вознегодовал и отправился на них войной, заметив, что земля есть основа государства. Авторы, естественно, предлагают свой вариант развития событий. Вместо жены дунху отдают служанку шаньюя хуннов (поскольку тюрок не может отдать собственную жену). Правда, делается оговорка, что Модэ получил одну из самых «любимых» и «прекрасных» служанок шаньюя. Отказ же Модэ отдать землю по интонации напоминает патриотическую клятву: «Земля принадлежит не мне, а народу… Народ или должен погибнуть, или сохранить землю, пролив свою кровь»[70]. Так же и в эпосе «Деде Коркуд» азербайджанский народ проявляет

чудеса героизма. Огузы никогда не являются инициаторами нападений и по отношению к «соседям ведут себя честно». Любовь к отчизне для них превыше всего. Гибель шехида нельзя было оставлять безнаказанной. Этот обычай, по мнению авторов, является национальным азербайджанским обычаем, неким аналогом корсиканской вендетты: «И теперь *весь азербайджанский народ клянется отомстить за кровь шехидов*. Это еще раз доказывает, что наш народ сохранил обычаи огузских джигитов»[71]. В противовес этим положительным качествам «враги» коварны, хитры и вероломны. Враг ведет себя предательски, он агрессор, «чужак». Тюрки-огузы, с которыми идентифицируются авторы учебников, всегда отражают агрессию и защищают отечество. В результате они представлены как носители комплекса жертвы.

Таким образом, «исторический враг» в новейших учебниках истории в Азербайджане — это законченный образ. Обозначены его этнические (грузины, славяне, но самое главное — армяне) и конфессиональные признаки («неверные», «гяуры», т.е. христиане). Он неизменен на протяжении тысячелетий. Деде Коркуд — по версии авторов учебников реальный современник пророка Мухаммеда — свидетельствует и о древности «врага». Враг, как и этнос, обладает объективными характеристиками и, как и этнос, вечен и равен самому себе. А потому примирение в принципе невозможно: «Старому врагу другом не быть».

Характеризуя нарратив учебников по истории Азербайджана, можно целиком согласиться со словами Владимира Малахова: для них характерен

> ...спекулятивный историцизм, причудливым образом соединяющийся с позитивизмом, или, если воспользоваться более привычной терминологией, историзм. Историзм как вера в историческую необходимость, в железные законы истории, в поступь прогресса и т.д. С историцизмом связан телеологизм и то, что Луи Альтюссер удачно назвал «ретроспективной телеологией»: когда нечто произошедшее объясняется задним числом как на самом деле предрешенное, когда люди совершившееся событие — для них самих, кстати, явившееся полнейшим сюрпризом — объясняют так, как если бы изначально существовали рациональные основания такого поворота дела, некая логика развертывания, которая не могла не привести к данному результату[72].

Используя именно такие спекулятивные подходы, авторы учебников пытаются объяснить сегодняшнее противостояние Азербайджана и Армении, при этом не оставляя никакого выхода для мирного решения проблем. Именно в таком ключе интерпретируются не только дастан «Деде Коркуд», но и другие легендарные события и эпосы. Посредством этих текстов новые учебники конструируют мир, разделенный на противоборствующие цивилизации.

Недавно на одной из конференций, проходивших в регионе, профессор из Мичиганского университета (США) Жирайр Либаритьен бросил упрек интеллектуалам всех трех кавказских республик, где система образования не прививает молодежи демократические ценности. Учебный курс по истории — яркое тому подтверждение. Карабахская война привела почти к полному размежеванию армян и азербайджанцев. Неудачный ее исход для Азербайджана способствовал активному формированию комплекса жертвы и, вместе с тем, стремлению к реваншу. Эта реакция вполне объяснима и более чем предсказуема. В свою очередь, в Армении уже несколько десятков лет культивируется собственный образ жертвы. Для армянской диаспоры, активно влияющей на внутреннюю жизнь в республике, геноцид стал центральным звеном сохранения идентичности. Недавно в Армении с большой помпой прошли траурные мероприятия, посвященные 90-летию армянского геноцида. Здесь активно пропагандируется образ азербайджанцев как фактических турок, подчеркивается неразделенность этих этносов. В самом Азербайджане, впрочем, подобные пантюркистские лозунги также весьма популярны. Видимо, руководствуясь принципом, что в борьбе все средства хороши, азербайджанские историки активно вмешиваются в спор о геноциде, пытаясь найти новые доводы, оправдывающие действия правительства младотурок. Два государства, как и люди, их населяющие, все больше отдаляются друг от друга.

К сожалению, в этой статье мы не можем подробно остановиться на том, как формируется бытовой дискурс врага, хотя очевидно, что учебники истории являются важным его элементом. В то же время издание учебников истории, как и любых других школьных пособий, жестко контролируется государством, поэтому в данной связи мы вынуждены говорить о результате государственного политического заказа, который выполняют специалисты-

истории. Независимые эксперты, как в Армении, так и в Азербайджане, прекрасно понимают, что подобная политика постепенно загоняет оба народа в ситуацию, найти выход из которой с каждым годом все труднее. Уже выросло поколение молодых людей, для которых понятия «азербайджанец» или «армянин» — идеологические клише, за которыми не видны реальные люди. Чаще всего это образы «врага».

На протяжении 2004 года, в рамках программы, проводившейся фондом имени Генриха Белля (Германия), я занимался исследованиями миграции и проводил серию интервью с потенциальными мигрантами. Думаю, небольшая выдержка из этих интервью будет вполне уместна и в рамках настоящей статьи.

Информантка Л., русская, родилась в Баку в 1939 году, образование высшее, вдова. В начале интервью она указала на тяжелое экономическое положение: пенсии в размере 100 тысяч манатов (около $20) ей, конечно, не хватает. Определенный дискомфорт вносит и незнание языка. Главная ее цель — воссоединение дочерей, одна из которых живет в Ленинградской области (город Кириши). Проблема возникает с дочерью и внучкой, живущими в Азербайджане:

> Я-то свою жизнь прожила, мне уже 65 лет, ну, сколько я еще проживу. А дети, вот с внучкой проблема. Она ведь у нас азербайджанка (дочь Л. была замужем за азербайджанцем. — *С.Р.*). Веду ее в школу, а она мне говорит: зачем вы, русские, нас танками давили? Зачем надо десятилетнего ребенка учить этому? Вы читали учебник истории 5-го класса? Это ужас. Мало того, что он написан коряво, бездарно, многое — откровенная ложь, так зачем еще это детям малым внушать? Что я ей могу на это ответить? Мало эти танки самих русских, что ли, давили... Я говорю: война, что поделаешь. А сама думаю: что, неужели все было так плохо?

Уровень образования в республике, как, впрочем, и в целом по СНГ, за годы независимости заметно понизился. Без специального исследования трудно сказать, насколько успешно посредством учебников истории распространяются национальные мифы и находит своих поклонников этноцентристская версия истории. Но недооценивать их влияние на формирование образов и представлений у детей и подростков о себе, о группе, с которой они себя идентифицируют, и о других, в частности о соседях по региону, не стоит.

В заключение хочу вернуться к вопросу, которым Л. заканчивает свое интервью: думаю, что для профессоров, писавших постсоветские школьные учебники, «все было» совсем не «так плохо» в их советском прошлом. Для тех, кто готов выполнять политические заказы, как в древней легенде, «всегда найдутся слоны, которых надо напоить допьяна».

Примечания

1 *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи // Философия свободного духа: Сб. М., 1994. С. 348–349.

2 В Армении это произошло еще раньше.

3 *Шнирельман В.* Ценность прошлого: этноцентрические исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Под ред. М.Б. Олкотт и А. Малашенко. М., 2000. С. 12–33, особ. с. 22.

4 *Бартольд В.В.* Сочинения: В 9 т. / АН СССР. М., 1968. Т. 5: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов; *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974; *Он же.* Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. М., 2004; *Бадалов Р.* Правда и вымысел героического эпоса. Баку, 1983.

5 *Абу-Бакр Ад-Девадари.* Дурат ат-тиджан ва гурар ал-азман. Рукопись библиотеки Дамад Ибрахим-паши. Стамбул. № 913.

6 *Grimm W.* Die Sage von Polyphem. См.: *Grimm W.* Kleinere Schriften. Berlin, 1887. Bd. IV. S. 428–462. Об этом см. также: *Бартольд В.В.* Турецкий эпос и Кавказ // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 5. С. 473–488.

7 Книга деда моего Коркута, Огузский героический эпос / Перев. акад. В.В. Бартольда. Подготовка к печати Г. Араслы и М.Г. Тахмасиб. Баку, 1950.

8 Книга деда моего Коркута, Огузский героический эпос / Перев. акад. В.В. Бартольда, ред. В.М. Жирмунский и А.Н. Кононов. М.; Л., 1962.

9 Книга деда моего Коркута, Огузский героический эпос / Под ред. Г. Араслы. Баку, 1939 (на азерб. яз.).

10 *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и «книга Коркута» // Китаб-и Деде Коркут / Пер. В.В. Бартольда. 2-е изд. М.; Л., 1962. С. 131.

11 *Koprulu At.F.* Oguz etnologisine dair tarihi notlar // Turkiyat Mecmuasi. 1925. № 1. S. 1–20.

12 *Abdulkadir I.* It basli ulus efsanesi // Belleten. 1949. C. XIII. S. 49, 149–151.

13 *Orhan G.* Dede Korkut. Istanbul, 1938.

14 *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и «книга Коркута». С. 132.

15 *Кафарлы Р.* Степень научной разработанности азербайджанских мифов (http://www.azmif.net/cgi-bin/datacgi/database.cgi?file=article&report); *Рзасой С.* Мифология в системе философских исследований Агаяр Шукюрова // Экология, философия, культура. Баку, 2002. Вып. 30. С. 58–66.

16 *Сумбатзаде А.С.* Азербайджанцы: Этногенез и формирование народа. Баку, 1990. С. 154.

17 Там же. С. 189.

18 *Кули-заде З.А.* Из истории азербайджанской философии VII–XVI вв. Баку, 1992. С. 106.

19 История Азербайджана с древнейших времен до начала XX века / Под. ред. И. Алиева. Баку, 1995.

20 Далеко не у всех это мероприятие вызвало восторженное отношение. Например, в известном в стране оппозиционном журнале «Монитор» появилась статья «Гуляй, братва тюркоязычная!», в которой журналистка Г. Шемаханская весьма нелестно отзывалась об этом разрекламированном мероприятии: «Посидят, поболтают, какие-нибудь документы подпишут, обменяются подарками и разъедутся, а у нас — снова дыры в бюджете» (Монитор. 2000. № 8. С. 4).

21 Известный в республике писатель Анар создал повесть по мотивам «Китаби Деде Коркут», где данный образ преподносится в несколько ином виде: «Враги в черной одежде, окованные голубым железом» (*Анар.* Деде Коркут. Баку, 1988).

22 *Махмудлу Я., Халилов Р., Агаев С.* Отечество: Учебник для V класса / 3-е изд. Баку, 2003.

23 Расизм в языке социальных наук: Сб. документов / Под ред. В. Воронкова (http://www.indepsocres.spb.ru/library/rasizm_soder.html).

24 Авторы отдают предпочтение несколько иному написанию имен собственных, нежели это установилось в русскоязычных источниках.

25 *Махмудлу Я., Халилов Р., Агаев С.* Указ. соч. С. 10.

26 Там же. С. 11.

27 Там же.

28 *Юнусов А.* Ислам в Азербайджане. Баку, 2004. С. 88.

29 Там же. С. 71.

30 Там же. С. 72.

31 *Мамедов С.Г.* История войн и военного исскуства Азербайджана. Баку, 1997. С. 324–325.

32 История Азербайджана с древнейших времен до начала XX века / Под ред. И. Алиева. Баку, 1995. С. 237.

33 *Махмудлу Я., Мамедов С., Пириев В., Годжаев А.* История Азербайджана: Учебник для 8 класса. Баку, 2004. С. 192.

34 Там же. С. 194.

35 Там же. С. 196.

36 В этом убеждены и авторы самого учебника.

37 В Чалдыранской битве, по мнению специалистов, «...со стороны османской армии погибло около трех тысяч человек, а со стороны кызылбашей около двух тысяч» (*Мамедов С.Г.* История войн и военного искусства Азербайджана. Баку, 1997. С. 332).

38 *Лэмб Г.* Сулейман. Султан Востока. М., 2002. С. 296–313; *Бабуртигр.* Великий завоеватель Востока. М., 2002. С. 236–256; *Кинросс, лорд.* Расцвет и упадок Османской империи / Под ред. М.С. Мейера. М., 1999. С. 182–185, 247–249; *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М., 2004. С. 50.

39 *Кинросс, лорд.* Указ. соч. С. 182.

40 *Махмудлу Я., Халилов Р., Агаев С.* Указ. соч. С. 66.

41 Там же. С. 67.

42 Там же. С. 69.

43 Там же. С. 77.

44 Там же. С. 139.

45 Там же. С. 211.

46 *Свентоховский Т.* Русский Азербайджан // Хазар. 1990. № 3. С. 53.

47 Там же. С. 295.

48 *Махмудлу Я., Юсифов Ю., Алиев Р., Годжаев А.* История Азербайджана: Учебник для 7 класса. Баку, 2001. С. 166.

49 Там же. С. 173.

50 *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и «книга Коркута». С. 131–258.

51 *Бартольд В.В.* Турецкий эпос и Кавказ. С. 477.

52 *Бадалов Р.* Правда и вымысел героического эпоса. Баку, 1983. С. 112.

53 *Мамедов С.Г.* История войн и военного искусства Азербайджана. Баку, 1997. С. 324.

54 *Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т.* Узбекский народный героический эпос. М., 1947.

55 *Каррыев Б.А.* Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.

56 *Маммад Л.* О личности Кер-оглы в национально-освободительном движении курдского народа (http://ezid.ru/plugins/content/content.php?type.2content.96).

57 *Махмудлу Я., Юсифов Ю., Алиев Р., Годжаев А.* Указ. соч. С. 244.

58 *Бартольд В.В.* Турецкий эпос и Кавказ. С. 484–485.

59 *Алиев В.Г., Мирзоев М.Н., Бабаев И.А., Мамедова А.А.* История Древнего мира: Учебник для 6 класса. Баку, 2003. С. 122.

60 Там же. С. 123.

61 Там же.

62 Там же.

63 *Махмудлу Я., Халилов Р., Агаев С.* Указ. соч. С. 35.

64 Там же. С. 36.

65 *Алиев И.* О некоторых вопросах этнической истории азербайджанского народа. Баку, 2002. С. 38.

66 *Махмудлу Я., Юсифов Ю., Алиев Р., Годжаев А.* Указ. соч. С. 173.

67 Там же. С. 176.

68 Там же.

69 В русскоязычной исторической традиции не принято так обозначать имя правителя хуннов. См., например: *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. М., 2002; *Гумилев Л.Н.* История народа Хунну. М., 1998. С. 76–96 (гл. V: Свистящие стрелы).

70 О легенде, связанной с именем Модэ, подробно см.: *Крадин Н.Н.* Указ. соч. С. 47–55. Он дает интересную оценку всей этой фольклорной истории и справедливо замечает, что «...излагаемая Сыма Цянем в *Исторических записках* версия прихода Модэ к власти представляет собой не пересказ реальных событий, а записанную китайским хронистом с чьих-то слов легенду» (с. 53).

71 *Махмудлу Я., Халилов Р., Агаев С.* Указ. соч. С. 69.

72 Расизм в языке социальных наук (http://www.indepsocres.spb.ru/library/rasizm_soder.html).

Виктор Шнирельман

Президенты и археология, или Что ищут политики в древности: далекое прошлое и его политическая роль в СССР и в постсоветское время

Почему людям так важна связь с предками? И почему речь часто идет не об индивидуальной генеалогии, а об обобщенных предках народа, о глубоких исторических корнях? Чем привлекает отдаленное прошлое и почему особую страсть к нему испытывают этнические меньшинства и молодые национальные государства, возникшие из обломков бывшей империи? Почему образ отдаленного прошлого кажется им столь привлекательным и почему ему иной раз удается оказывать на людей более сильное эмоциональное воздействие, чем мифам о недавнем прошлом?

Во-первых, недавнее прошлое достаточно хорошо освещено документами, в нем действуют известные люди со всеми их достоинствами и недостатками, и этих людей нелегко идеализировать. Достоинством далекого прошлого является то, что о нем мало что известно, и поэтому имеющиеся скупые свидетельства, допускающие самую разную трактовку, позволяют создавать весьма привлекательные образы отдаленных предков. Во-вторых, общественные отношения недавнего прошлого отягощены социальными барьерами, и такое общество трудно представить органическим единством. Зато общества отдаленного прошлого, обезличенные разрушительным действием времени, много легче изобразить в виде культурных целостностей и наделить их единой волей, превратив в коллективных былинных богатырей, культурных героев. И это сплошь и рядом используется современными политиками для преодоления внутренних расколов в обществе, вызывающихся социальными или религиозными противоречиями, а также трибализмом или регионализмом. В-третьих, не всякое прошлое способно

удовлетворить запросы современных народов. Для многих из них последние столетия ассоциируются с колониальным гнетом, рабством и зависимостью. Все это, разумеется, не способно воспитывать чувство самоуважения и гордости за предков. Более привлекательным кажется отдаленное доколониальное прошлое, когда народ был свободен, независим, устраивал славные военные походы против врагов, имел значительные самостоятельные культурные достижения (изобретение металлургии, письменности, создание богатой фольклорной традиции, возведение величественных архитектурных сооружений и т.д.) и в оптимальном варианте обладал своей достаточно древней государственностью. Такое прошлое и представляется Золотым веком. Наконец, в-четвертых, популярно мнение, что многовековая преемственность придает особый престиж культуре и заставляет считаться с ее носителями, позволяя им претендовать на высокий социальный статус. Следует иметь в виду также то, что образ отдаленного прошлого социален по определению в том смысле, что он важен не столько для отдельного индивида, сколько для группы, поскольку наделяет ее идентичностью.

В то же время между идентичностью и образом прошлого существует обратная связь: сам образ нашего прошлого во многом зависит от нашей идентичности. Например, нетрудно догадаться, что доминирующее большинство и этническое меньшинство могут представлять себе прошлое весьма по-разному. Вот почему идентичность играет принципиально важную роль в том, как люди выстраивают свое общее прошлое.

В России историю народа как этническую впервые стал разрабатывать известный русский историк К.Н. Бестужев-Рюмин. Если его предшественников занимала политическая история России как государства, то для него субъектами исторического процесса стали отдельные народы, и выпущенная им в 1872 году «Русская история» повествовала прежде всего о русском народе. Кроме того, он отказался от понятия «доисторический период», считая, что весь период существования человека на Земле следует относить к истории. Поэтому историческими источниками он признавал не только письменные документы, но любые остатки человеческой деятельности. Он был, пожалуй, первым русским историком, который отводил огромную роль изучению археологических данных,

считая их ключом к древнейшей истории народа[1]. Тем самым открылся путь к ее безграничному расширению далеко за пределы письменной истории. Правда, этот подход восторжествовал только в советское время после того, как во второй половине 1920-х годов этнические меньшинства стали протестовать против своего статуса «народов без истории»[2].

Особый акцент на древнем прошлом нерусских народов в ущерб изучению более поздних эпох объяснялся еще одним фактором. Начиная со второй половины 1920-х годов советские руководители все с большим недоверием и опаской относились к исламу, а затем к этому прибавились страхи по поводу пантюркизма, паниранизма и панфиннизма. Поэтому исследования средневековой истории государств Средней Азии, Кавказа и Поволжья-Приуралья, прежде всего исламских, со временем стали встречать все больше препятствий. Считалось, что история таких средневековых государств возбуждала местный национализм и этнический сепаратизм. Кроме того, исследование средневековой истории в целом неизбежно ставило вопрос о легитимности включения нерусских народов в состав Российского государства и о сопротивлении, которое народы этому оказывали. Таких неудобных вопросов советские ученые пытались избегать. Поэтому если средневековый период и изучался археологами, то акцент делался на «домусульманском прошлом» или, по меньшей мере, на «домонгольской эпохе». Зато никаких серьезных препятствий для изучения первобытного прошлого не было. Поэтому в отдельных республиках возникли довольно сильные археологические коллективы, причем первобытная и раннесредневековая археология развивалась там более динамично и эффективно, чем изучение более поздней истории. При этом местных археологов более всего интересовали корни своих народов и их культурные достижения в далеком прошлом. Все это остается в силе до сих пор.

С 1930-х годов отдаленное прошлое стало важным символическим ресурсом, находившим в СССР широкое применение[3]. Почему и в каких условиях происходило освоение этого символического ресурса? Советский Союз и современная Россия по своему политико-административному устройству относятся к категории этнофедеративных образований. В таких государствах особым реальным или символическим статусом обладают так называемые

титульные нации, давшие свое название автономиям. Их привилегированное положение опирается на язык, культуру или религию, имеющие на данной территории глубокие корни и в силу этого позволяющие титульным нациям считаться «коренным населением». Апелляция к «глубоким корням» и придает здесь особое значение отдаленному прошлому. Ведь если язык, культура или религия задают социальные границы общности, то образ прошлого привязывает ее к территории, наделяет требуемой исторической глубиной и связывает с образом предков. Там, где этничность получает те или иные политические права, как это и бывает в этнофедеративном государстве, следует говорить о политизации и институциализации этничности, что имеет далекоидущие последствия. В том числе это ведет к этнизации истории, а изучение этногенеза становится важной интеллектуальной основой нациестроительства.

Превращение этнической общности в этнополитическую требует органицистского подхода, рисующего общество спаяным организмом с закрытой строго очерченной культурой. Именно эту потребность и обслуживает примордиализм, тесно связанный с национализмом. Напротив, конструктивизм и создаваемый им образ открытой культуры связаны с глобализацией, проблематизирующей границы и делающей их зыбкими. Борьба этих подходов тем самым отражает неравномерность развития: если одни общества уже пережили эпоху национализма, то другие еще только в нее вступают. Этнический национализм увлечен идеей автохтонизма, обосновывающей высокий статус коренных народов и прочно связывающей их с территорией своего нынешнего обитания. Он озабочен проблемой единства нации и защитой ее территориальной целостности. Он без устали ищет моральные образцы для подражания, рисуя предков победоносными завоевателями, культуртрегерами, создателями культурных ценностей и государственности, а то и вовсе изображает их первонародом. Все это служит легитимизации современной политики и способствует эффективной политической мобилизации. При этом в своем крайнем выражении примордиализм ведет к биологизации этничности и слиянию образа этнонации с расой. В итоге «кровь» увязывается с «почвой».

В отличие от многих современных аналитиков я полагаю, что политизация этничности в СССР произошла вовсе не в период перестройки, когда свою активность проявили этнонациональные движения. Это случилось много раньше — в 1920-х годах, когда СССР начал формироваться как этнофедерация, т.е. конгломерат отдельных республик со своими собственными титульными народами и нетитульными меньшинствами. Поэтому если историю США невозможно понять без обращения к феномену расизма, то историю Советского Союза и современные процессы в постсоветских государствах нельзя понять, игнорируя этницизм, т.е. постоянное использование этнического фактора в идеологии и политике, включая этническую дискриминацию. Сегодня много говорится о возрождении религии, и немало специалистов обратилось к исследованию религии как важного фактора современной политики. Религия действительно переживает ренессанс, и новые государства Евразии не остаются в стороне от этого процесса. Тем не менее в массовом сознании религия занимает место не столько веры, сколько важного культурно-исторического ресурса. А этничность сохраняет свою ключевую политическую роль, которой ее наделили советская идеология и основанная на ней практика национально-государственного строительства. Ведь они политизировали этничность, тесно связав ее с административно-территориальными образованиями.

В результате во всех постсоветских государствах сохраняется принцип, согласно которому только «коренные народы» имеют право на образование своих территориальных автономий, причем такие претензии обосновываются прежде всего апелляцией к длительной исторической связи народа с данной территорией[4]. Отсюда стремление всеми силами углублять свою историю, а также наделять отдаленных предков высоким престижем, связанным с их славными деяниями. При этом, если в советское время идея славного прошлого легитимизировала призрачный суверенитет отдельных автономных образований, то в постсоветский период властные элиты новых государств используют ее для преодоления постколониального синдрома, легитимизации своей власти и укрепления национального единства перед лицом новых вызовов. В частности, образ общего славного прошлого используется властями для преодоления трибализма или комплекса неполноценности, а также для повышения морального духа народа ради успешного нациестроительства.

В то же время в составе государства или автономий всегда имеются малочисленные (или даже многочисленные) этнические группы, отличающиеся от титульной нации и не обладающие своей собственной формальной административной единицей. Они всеми силами используют свое культурное своеобразие и образ особого прошлого для преодоления дискриминации. В ряде случаев апелляция к славному прошлому служит политике ирредентизма, примером чему являются лезгины Южного Дагестана, чье положение усугубляется тем, что после распада СССР они фактически превратились в расколотую нацию, разделенную на две части государственной границей между Россией и Азербайджаном. Не меньшую роль «политика прошлого» играет в стратегии непризнанных государств (Абхазия, Южная Осетия, Нагорный Карабах), обосновывающих свое право на существование ссылками на былую независимость своих народов и их особый путь развития[5].

Кроме того, до сих пор дают о себе знать застарелые проблемы репрессированных народов. Самой тяжелой из них является статус Пригородного района, переданного в 1944 году в состав Северной Осетии и служащего ныне яблоком раздора между ингушами и осетинами. Вряд ли надо объяснять, какое огромное влияние борьба за территорию оказывает на выработку тех или иных версий давнего прошлого.

Наконец, новым болевым моментом стало положение, в котором оказались в постсоветское время русские, обитающие за пределами России и в той или иной мере испытывающие давление со стороны местных властей, действующих от имени титульных наций. Во многих случаях русские рассматриваются там как нежелательные пришельцы, гости, колонизаторы или оккупанты, и коегде ведется целенаправленная политика их вытеснения. В ответ радикальные русские националисты культивируют «арийский миф», пытаясь с его помощью отстаивать права русских на всей территории Евразии.

Таков политический контекст формирования и расцвета идеологий, ставящих своей целью восстановление справедливости в постсоветском мире. Ядром таких идеологий очень часто служит этноисторический или этногенетический миф, повествующий о славном прошлом далеких предков, что будто бы должно придать их потомкам особый вес в глазах мирового сообщества и по-

служить залогом славного будущего. При этом новые этноцентристские версии прошлого нередко выдвигаются под флагом борьбы с европоцентризмом. В частности, в тюркской среде популярны подходы, отвергающие основные положения индоевропейской теории как «политизированной» и служащей интересам «колониализма». В этом отношении показательны многочисленные попытки тюркских ученых пересмотреть вопрос о языковой принадлежности населения степной зоны бронзового и раннего железного века. Если в советское время речь шла о каких-то индоевропейских группах или ираноязычных кочевниках, то в последние двадцать лет немало ученых тюркского происхождения всеми силами пытались наделить их тюркоязычием.

Исходя из того, что политики и интеллектуалы вначале ставят перед собой задачу и для ее решения вырабатывают ту или иную концепцию, а затем пытаются использовать такую концепцию на практике, я соответственно строю и логику моего анализа. Вначале я рассматриваю все еще слабо изученные связи между научными репрезентациями древнейших этапов истории и политикой в СССР и показываю, как и по каким причинам текущие политические интересы оказывали и до сих пор оказывают влияние на представления о древних обществах и их роли в глубоком прошлом. Я также обращаю внимание на то, в какой сложной ситуации выбора оказываются местные ученые. Затем я анализирую, какие именно интерпретации далекого прошлого, почему и в какой обстановке поддерживались властью в постсоветских государствах Центральной Азии и Южного Кавказа. При этом я обращаю внимание на то, как новые этногенетические мифы подкрепляются «научным знанием» и используются для нужд текущей политики, в частности путем устройства массовых праздников. После этого я останавливаюсь на интересных случаях посещения президентом Путиным знаковых археологических памятников и предлагаю свою версию политических мотивов таких визитов. Далекое прошлое увлекает и некоторых президентов национальных республик, входящих в состав Российской Федерации, как демонстрируют материалы из Республики Саха (Якутия). Проанализировав взгляды и политические акции ряда президентов, я рассматриваю проблему зрелищности в политике и показываю, как этим неоднократно пользовались самые разные государственные деятели. В этом

отношении немаловажным символическим ресурсом обладают и гербы государств, которые нередко являются визуальным выражением ключевых идей, заложенных в новых этногенетических мифах. Наконец, в заключение я предлагаю свою версию политической роли современной археологии в Евразии и показываю, как и почему происходит выбор тех или иных предков.

Примордиализм, этноцентризм и современное государство

Идея тюркоязычия древних кочевников была заложена в «Концепции становления исторического сознания в Республике Казахстан», созданной к середине 1995 года. Там казахи назывались автохтонным населением, и это означало, что их предки непрерывно жили на территории республики начиная с бронзового века (с андроновской культуры)[6]. Сходные взгляды пользуются популярностью в Туркменистане и Узбекистане. Другая популярная идея в новых государствах Центральной Азии связана с реабилитацией кочевого образа жизни с помощью понятия «кочевой цивилизации», обогатившей народы мира многими полезными достижениями. Третьей важной идеей является образ древнего монотеизма, будь то в форме зороастризма или тенгрианства, что также служит мощным орудием против европоцентризма.

Все это оказывает влияние не только на широкие круги общественности, но и на ученых. И в этом смысле мы вправе говорить о конфликте лояльностей, который бросает вызов историкам и археологам. С одной стороны, профессиональная этика требует от них держаться в рамках определенных методических процедур, однако, с другой стороны, их включенность в общественную жизнь заставляет их постоянно вспоминать о своей этнической идентичности, о своей принадлежности к большинству или меньшинству, что очень часто отражается на их профессиональной деятельности. Это включает сам выбор направления исследований, подходы и методику, отбор материалов и их интерпретацию. Здесь-то и кроются основы стойкой приверженности к эссенциализму и неизбывной тяги к изучению этногенеза и этнической истории, опирающихся на культурно-исторический подход[7].

Чтобы быть убедительными, новые этноцентристские версии далекого прошлого должны оперировать научными данными и выглядеть наукообразными. Но тут возникает серьезная проблема, с которой неизбежно сталкивается создатель мифа о прошлом. Она заключается в том, каким образом можно совместить заранее сформулированную априорную идею с научными фактами, либо неспособными дать ей прочные основания, либо вообще полностью ей противоречащими. Для решения этой проблемы приходится производить определенную манипуляцию с научными данными, прибегая как к некоторым методам, принятым в науке, так и к прямым подлогам. В частности, в последние годы широко распространяются подделки, такие как «Велесова книга» у русских и украинцев или «Джагфар тарихы» у татар-булгаристов. К материалам, сомнительным либо по самой своей сути, либо по своей интерпретации, относятся также «алупанская письменность» у лезгин, «карачаевские летописи» Н. Хасанова, «рукопись Ибрагимова-Магомедова» у чеченцев-аккинцев, «хуламская плитка» у балкарцев, «майкопская плитка» у абхазов и адыгейцев. Такие фальшивки вызывают энтузиазм местных этнонационалистов и кое-где даже внедряются в систему школьного образования. Немалую роль в их популяризации играют некоторые местные ученые, иной раз находящие поддержку в столичных академических центрах[8].

Но какую бы активность в этом отношении ни развивали местные интеллектуалы, в конечном итоге популярность тех или иных версий далекого прошлого зависит от поддержки органами государственной власти и ведущими политиками. Ведь постсоветский мир — это мир высокой грамотности и всеобщего школьного образования. Но во многих постсоветских государствах школа и основные СМИ находятся в руках государства или, по меньшей мере, испытывают огромное влияние со стороны центральной власти, старающейся формировать национальную идеологию, основанную на этноцентристском мифе. В таких условиях образы предков и далекого прошлого в той или иной степени контролируются государством, пытающимся осуществлять господство над социальной памятью. Этому служат памятные даты и праздники, памятники и мемориалы, списки великих деятелей прошлого, ритуалы, топонимика, краеведческие музеи, репрезентация народной культуры и государственная символика. Кроме того, память

о прошлом поддерживается журналистами, а также находит место в художественных произведениях, живописных полотнах, театре и кино. Например, в современной России немалой популярностью пользуется «фолк хистори», повествующая о древних славянах, и на эту тему снимается немало художественных фильмов. В сфере искусства производится как отбор исторических фактов и событий, так и их переосмысление. И именно в контексте социальной памяти отдельные исторические факты или события становятся знаковыми и обретают статус ключевых, имеющих основополагающее значение для данного социума.

Но учреждение общенациональных праздников, отбор национальных героев и великих людей и чествование их юбилеев, возведение одних памятников и разрушение других, изменение топонимики, введение в государственную символику исторических сюжетов и реликвий — все это происходит при активном участии властей. Мало того, нередко именно власти выделяют из государственного бюджета деньги на проведение тех или иных мероприятий, связанных с исторической памятью и торжествами вокруг установленных святынь. Иной раз именно действующие политики поддерживают одни направления исследований и тормозят или даже игнорируют развитие других. И это, разумеется, оказывает влияние на профессиональных историков и археологов. Поэтому знание о прошлом вовсе не отделено непроходимой стеной от политического процесса, тем более что, как писал Мишель Фуко, нередко именно власть определяет, что является «знанием» и что им не является[9].

Например, в последние десятилетия существования СССР изучение хазар и Золотой Орды встречало серьезное сопротивление и сознательно сдерживалось властями. В отношении хазар это диктовалось государственным «антисионизмом», старательно вычищавшим иудаизм и евреев из российской истории[10]. Что же касается Золотой Орды, то, во-первых, в стране культивировалась память о «татаро-монгольском иге», якобы сыгравшем фатальную роль в истории русского народа, и это создавало подозрительное отношение к татарам и их истории. Во-вторых, тесные исторические взаимоотношения с Золотой Ордой позволяли Китаю предъявлять России территориальные претензии, и поэтому находки китайских вещей в золотоордынских городах вызывали раздражение властей и не афишировались.

Ухудшение отношений с Китаем в начале 1960-х годов привело к крутой реинтерпретации археологических данных с Дальнего Востока[11]. Если в 1950-х годах археологи подчеркивали тесные связи древних и средневековых культур Дальнего Востока с Китаем, то позднее они стали доказывать, что местные народы развивались особым путем вне всякой зависимости от него. Территориальный вопрос затрагивал и проблему Курильских островов. Поэтому если в XVIII веке Степан Крашенинников уверенно утверждал, что на крайнем юге Камчатки обитали айны, то проводившая там в 1970-х годах археологические исследования Т.М. Дикова всеми силами это опровергала[12].

Президенты и археология в постсоветском интерьере

1. ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ И ЮЖНЫЙ КАВКАЗ — БОРЬБА ЗА ПРИОРИТЕТЫ Политизированное отношение к археологии не умерло вместе с Советским Союзом, и сегодня ею жадно интересуются даже высшие чиновники. Так, все президенты новых постсоветских государств Центральной Азии, ссылаясь на археологию, подчеркивают древние корни своих народов, которые якобы в течение тысячелетий сохраняли свою самобытность и идентичность. Например, первый президент Туркменистана Сапармурат Ниязов не только объявил легендарного Огуз-хана родоначальником туркменской нации, но произвольно отнес годы его жизни к началу 3-го тысячелетия до н. э., назвав это время «золотой эпохой». Тем самым, «туркмены стали неотъемлемой частью древних цивилизаций от Индии до Средиземноморья» и за период своего существования якобы построили свыше семидесяти разных государств. Ниязов рисовал туркмен автохтонным народом и объявлял такие знаменитые памятники бронзового века, как Анау и Алтын-депе, свидетелями древнейших государств, якобы созданных их предками и раскинувшихся на огромном пространстве от гор Копет-Дага до Волги. В его нарративе «Рухнама», объявленном «священной книгой народа», туркмены рисовались «древним государствообразующим народом», и среди их древнейших государств назывались знаменитые Маргиана и Парфия[13]. Кроме того, он объявлял туркмен создателями колеса и первой телеги,

а также древнейшими рудознатцами. Им приписывались и древнетюркские руны, получившие в науке название «орхоно-енисейского письма», причем Ниязов относил создание «туркменского алфавита» к эпохе Огуз-хана[14]. Таким образом, туркмены оказывались много старше ислама («тысячелетиями наши предки были и оставались туркменами»), хотя и исламскому периоду в его книге также отдавалась дань уважения.

Первый президент Кыргызстана Аскар Акаев тоже увлекался историей своего народа. Примечательно, что свою книгу о кыргызской государственности он начал воспоминаниями о том, как в далеком детстве отец показал ему остатки древнего городища, которое, как он узнал позднее, служило столицей Западнотюркского каганата. Любопытно, что принцип автохтонизма не казался Акаеву существенным и он признавал, что различные племена проникли на территорию современного Кыргызстана в разное время и разными путями. Гораздо более важной он считал государственность, причем в такой степени, что провозглашал кыргызов исконно государственным народом: якобы государство имелось у них еще в конце III веке до н. э., когда о них впервые упоминали китайские источники[15]. Руническую письменность он приписывал предкам кыргызов. Акаев с гордостью подчеркивал, что кыргызская государственность насчитывала 2200 лет, и в конце августа 2003 года по всей республике проходили торжества по случаю этого юбилея. Акаев пропагандировал этот юбилей везде, где только возможно: на Втором всемирном курултае кыргызов, в своей лекции в Сорбонне, даже на одной из сессий ООН. В этом всемерную помощь ему оказывали известные местные ученые[16].

Выступления Акаева звучали убедительно, и торжества по случаю юбилея кыргызской государственности проходили под эгидой ООН. В частности, он использовал эти торжества для того, чтобы заручиться поддержкой России. Он подчеркивал, что, так как древнейшая кыргызская государственность возникла в верховьях Енисея, российская земля была «колыбелью кыргызского народа». Он даже заявлял: «Мы родом из России»[17].

Какие-либо сомнения в истинности названной президентом даты отвергались официозными СМИ как «очернительство» и «ультрарадикализм»[18]. Между тем, после того как в марте 2005 года Акаев был смещен с поста президента республики, в кыргызской

печати появились серьезные возражения против его версии возникновения кыргызской государственности. Было показано, что упоминания о кыргызах в древнекитайских летописях не имели однозначной трактовки и что наиболее надежные сведения о них встречаются не ранее VII века н. э.[19] Любопытно, что еще во время юбилейных торжеств известный кыргызский писатель Ч. Айтматов, подчеркивая их значимость, увидел в образе «древней государственности» национальную мечту, способную оказать помощь современным кыргызам в справедливом устройстве своего общества[20]. Иными словами, речь шла не столько о научной обоснованности концепции (хотя Айтматов верил ученым), сколько о ее современной социально-политической актуальности. Действительно, как подтверждает кыргызский социолог, проводившиеся в республике грандиозные празднества и юбилеи были призваны привить людям самоуважение и преодолеть негативные следствия «черного самосознания». По инициативе Акаева был сформирован моральный кодекс народа, в основу которого были положены «Семь заповедей Манаса», заимствованные из народного эпоса. Правда, идейного вакуума это так и не заполнило[21].

Не меньший интерес к прошлому проявляет и президент Казахстана Нурсултан Назарбаев. Так, в книге со знаковым названием «В потоке истории» он пишет: «Драма действующего политика состоит в том, что шлейф истории незримо присутствует в каждом его деянии или высказывании, будь то разрушительный или созидательный акт»[22]. Стремясь поднять дух казахов, он называет их «наследниками великих цивилизаций». При этом он подчеркивает, что казахи столетиями формировались на своей «этногенетической территории», сохраняя там культурную преемственность и не меняя своей идентичности[23]. Правда, при этом ему не удается избежать противоречий. С одной стороны, он призывает помнить о пятивековой собственно казахской истории, но, с другой стороны, не собирается забывать и о более величественном общетюркском прошлом; с одной стороны, указывая на открытие археологами древних городов на территории Казахстана, подчеркивает неправомерность сведения истории казахов к номадизму, но с другой — вдохновенно описывает славные деяния предков-кочевников; с одной стороны, делает акцент на синкретичном характере казахской культуры, лежащей в центре

диалога самых разных евразийских культур, а с другой — настаивает на том, что казахи никогда не смешивались в массовых масштабах с другими этносами.

Опираясь на археологические данные, он пишет: «Нет нужды преувеличивать наше реальное историческое наследие. Оно столь велико и впечатляюще, что не требует никакой мифологизации». И, апеллируя к мифологизированной пантюркистской версии прошлого, он с высоким пафосом дает отпор тем, кто говорит о «вековой отсталости степи»[24]. Мало того, среди далеких предков он находит ведических ариев и саков, изящно обходя вопрос об их языках, которые не имели никакого отношения к тюркским. Зато он отмечает в их внешнем облике «монголоидную примесь» и с гордостью объявляет о том, что в древности они «остановили нашествие иранских завоевателей», после чего «тюрки покорили полмира»[25]. И он воспевает кочевые империи как «новый тип цивилизации». Иными словами, Назарбаев создает великий националистический нарратив о предках, в немалой степени опираясь на достижения казахстанских археологов.

Президенты любят посещать археологические памятники и навещать «родину предков», видя в этом важный символический капитал. Например, Ниязов гордился тем, что «побывал почти во всех местах древних обитаний туркмен»[26]. В свою очередь, Акаев в июле 2002 года съездил в Хакасию и Северо-Западную Монголию и сфотографировался на фоне знаменитых оленных камней. Его поездка представлялась кыргызским телевидением как посещение «земли предков»[27]. А Назарбаев гордится тем, что дал распоряжение составить археологическую карту района Астаны, в результате чего там был найден древний город[28].

Отношение Ниязова и Назарбаева к наследию кочевых предков было неоднозначным. С одной стороны, оба они стремились отказаться от советского историографического наследия, представлявшего кочевников в негативном свете как разрушителей высоких цивилизаций. Поэтому они всячески прославляли кочевую культуру как особую «кочевую цивилизацию». Однако, с другой стороны, их не оставляли сомнения, заложенные советской историографией, и они пытались изобразить отдаленных предков оседлым населением, что было связано и со стремлением доказать их полную автохтонность. Так, согласно президенту Ниязову, далекие предки туркмен были оседлыми земледельцами, введшими в оборот «белую пшеницу». Еще в октябре 1993 года он инициировал проведение в Ашхабаде сессии по этногенезу туркменского народа, где выразил свое неудовлетворение предками-кочевниками и дал туркменским ученым установку на поиск местных оседлых предков. Некоторым из них удалось сделать это тут же на указанной сессии[29].

Назарбаев менее последователен: с одной стороны, он доказывает наличие высокой культуры у кочевников, но, с другой, утверждает, что предки казахов не были вполне кочевниками, ибо у них имелись и города. При этом он опирается на археологические данные, благо они дают основание для обеих версий. Оба президента пытались связать историю своих народов с территорией их современных государств. Этому не мешали их пантюркистские экскурсы, ибо исконными и постоянными территориями обитания туркмен и казахов оказывались соответственно Туркменистан и Казахстан: даже если предки совершали далекие миграции, они в конечном итоге возвращались на «историческую родину». В этом отношении Акаев занимал особую позицию: отмечая большую роль миграций, он протестовал против идеи об «исконной территории» и, кроме того, признавал кочевничество отсталым образом жизни и связывал прогресс с оседлостью.

Президент Узбекистана Ислам Каримов старается избегать пантюркизма и апелляции к археологическим памятникам, ибо делает установку на наследие Тимуридов как достаточно престижных предков, снабжающих Узбекистан искомой неувядающей славой. Однако и он в своих речах не без гордости упоминает о «землях древнего Турана» и Великом шелковом пути как важных элементах символической политики[30]. Не забывает он упомянуть и о том, что «основы узбекской государственности были заложены 2700 лет тому назад...»[31]. Некоторые узбекские ученые идут еще дальше и изображают далеких предков тюркоязычными создателями местной оседлой цивилизации, якобы развивавшейся на территории Узбекистана еще в глубокой древности до появления там индоевропейцев[32].

В свою очередь, президент Таджикистана Эмомали Рахмонов, восславляя Средневосточное Возрождение, связанное с государством Саманидов IX–X веков, усматривал его корни в более

ранней эпохе, когда зороастризм якобы навечно наделил предков таджиков высокой духовностью. Рахмонов с гордостью отмечал, что, несмотря на периодические катастрофы, таджики якобы в течение тысячелетий сохраняли свою идентичность и культуру, а «таджикский язык стал ведущим языком многих государств и империй»[33]. В 2000 году Рахмонов издал первый том своего труда «Таджики в зеркале истории» под красноречивым названием «От арийцев до Саманидов» и с тех пор в своих выступлениях с особой страстностью подчеркивал преемственность между исламской династией Саманидов и более ранним арийским зороастризмом[34].

Этот взгляд на прошлое опирался на разработки таджикских историков и археологов. Речь идет прежде всего об одном из ведущих таджикских историков, академике Нумоне Негматове, разрабатывавшем с 1994 года «Программу комплексных исследований этногенеза и этнической истории народов Центральной Азии». Предками таджиков он называл протоариев и ариев, придавая этим терминам не только лингвистический, но и «расово-антропологический» смысл[35]. При этом формирование «раннеарийских общин» Негматов начинал с «эректусонеандертальского этапа Homo sapiens», объявляя это «восходом арийской зари»[36].

Среди предков он также перечислял саков, массагетов, маргианцев, парнов и других ираноязычных обитателей древней Центральной Азии, которых, как мы видели выше, местные тюркские политики и интеллектуалы причисляют к своим собственным предкам. Аналогичным образом ареал формирования таджикского народа он помещал между Иранским Хорасаном и Северным Афганистаном на юге и Хорезмом на севере, где сегодня живет основная масса тюркских народов Центральной Азии. Именно с этой территорией он и связывал историческую судьбу таджикского народа, что неизбежно вовлекало таджикскую версию прошлого в конфликт с подобными версиями соседних тюркских народов. Мало того, на включенной в его книгу карте «арийская зона» охватывала огромную территорию от городов Хараппской цивилизации на юго-востоке до селений культуры Кукутени-Триполье на западе, что должно было свидетельствовать о былой славе «арийцев». Правда, в тексте книги Негматов предпочитал говорить не об «арийской», а об «авестийской цивилизации», хотя «единое арийское (иранское) бытие» также находило место в его концепции[37].

Этот проект не ограничивался чисто интеллектуальной конструкцией, а активно использовался властями Таджикистана для укрепления таджикского национального единства, чему служили массовые общественные мероприятия. В 1999 году под руководством Рахмонова таджики справили 1100-летие государства Саманидов как «великого национального государства». Ведь именно с ним местные ученые связывают формирование таджикского народа и его наивысший расцвет в эпоху Средневековья, иными словами, его Золотой век. Рахмонов рассчитывал, что обращение к общей славной истории снизит социальное напряжение и приведет нацию к сплочению[38]. Кроме того, это было вызовом давнему сопернику, Узбекистану, где в 1996 году с помпой отпраздновали «Год Амира Тимура». Таджикистан демонстрировал свою более глубокую, а тем самым и более престижную историческую традицию. Одним из важных символических актов, посвященных юбилею, стало установление альпинистами летом 1999 года бюста Измаила Самани на высочайшей вершине Памира, которая с тех пор получила его имя.

Затем в 2001 году было принято решение отпраздновать новый юбилей — 2700 лет священной персидской книги «Авесты», и это вызвало повышенный интерес таджикских ученых к проблемам зороастризма и «арийских» основ таджикской культуры. Родину Зороастра они стали с особой страстью искать в Средней Азии, т.е. на территории «исторического Таджикистана». Так в Таджикистане центральной властью и местной интеллектуальной элитой стал культивироваться арийский миф, призванный, во-первых, сплотить нацию путем апелляции к единым древним предкам, во-вторых, наделить таджиков славой древнейших цивилизаций, в-третьих, снизить накал религиозных противоречий между суннитами и исмаилитами, в-четвертых, создать глубокие культурно-исторические основания для союзнических отношений как с Россией, так и с Ираном и, наконец, в-пятых, провести резкую границу между таджиками и узбеками, изобразив их народами с совершенно разными корнями, включая «расовые»[39]. Кроме того, как «саманидский» проект 1997–1999 годов, так и «арийский» проект 2001–2006 годов должны были подчеркнуть мудрость и непререкаемый авторитет Э. Рахмонова накануне президентских выборов соответственно в 1999 и 2006 годах и ослабить позиции исламистов[40].

Чтобы придать этому мифу научную достоверность, таджикские ученые должны были заполнить досадный разрыв между эпохой Зороастра и Саманидами. Вскоре эта задача была успешно решена: ссылаясь на китайские источники, таджикская исследовательница обнаружила некое государство Кирпанд, существовавшее в II–VII веках и занимавшее обширную территорию от реки Инд до Хорезма. Якобы эта «империя» была создана предками таджиков, и в ней господствовал «арийский язык»[41].

После этого 12 сентября 2003 года президент Таджикистана смог с полным удовлетворением издать указ о праздновании в 2006 году Года арийской цивилизации. При этом он, с одной стороны, обличал расизм и дистанцировался от нацистской псевдонауки, но с другой — с гордостью говорил о «чистом культурном наследии». Он доказывал, что «арийская цивилизация, с ее культурно-нравственными ценностями, сыграла поистине очень важную роль в формировании человеческой цивилизации и связей между цивилизациями и культурами, о чем свидетельствуют исторические памятники, сохранившиеся на территориях проживания арийских народов и в других странах. Ценности арийского наследия и культуры считаются предметом гордости не только для их наследников, но и всего человечества, являясь общечеловеческим историческим достоянием». Эти ценности казались ему настолько значимыми, что он требовал восстановления в правах названия «арии» в отношении иранских народов как традиционного. При этом, ссылаясь на археологию, он с вдохновением указывал на огромные по размерам пространства, освоенные иранскими («арийскими») народами в раннем железном веке. Но «извечной родиной» ариев он представлял Среднюю Азию[42].

В своих рассуждениях Рахмонов опирался на работы двух ведущих таджикских историков, академиков Н. Негматова и Р. Масова, которые, с одной стороны, делали все возможное для того, чтобы очистить «арийство» от нацистских ассоциаций, а с другой — обвиняли в «вековых несчастьях таджикского народа» тюркских завоевателей[43]. С одобрением предстоящих торжеств выступил и президент Академии наук Таджикистана М. Илолов, подчеркнувший, что «тема ариев представляет собой не только и не столько историческую проблему, сколько современную». По его мнению, арийская идентичность необходима современным

таджикам для самопознания и пробуждения созидательной энергии[44]. Любопытно, что как президент Рахмонов, так и ведущие таджикские ученые всячески подчеркивали, что обращение к наследию пророка Зороастра нисколько не противоречит исламу.

С конца 2005 года улицы таджикских городов заполнились плакатами, украшенными знаками свастики и объявлявшими таджиков прямыми потомками славных арийцев, а в сентябре 2006 года в Душанбе состоялся представительный форум, посвященный Году арийской цивилизации[45]. В честь славного праздника в Таджикистане даже была выпущена памятная серебряная монета достоинством в один сом. Тогда же отпраздновали и 2700-летие Куляба, родного города таджикского президента.

Все это вызвало немедленную реакцию ведущего узбекского археолога, академика А. Аскарова, попытавшегося наделить часть арийцев тюркоязычием и изобразить их предками узбеков. Он доказывал, что степное население с эпохи бронзы было многоязычным и включало как иранские, так и тюркские группы, обитавшие в тесных контактах друг с другом. В подходе своих оппонентов узбекский академик усматривал европоцентризм с его колониальной направленностью[46], хотя трудно было винить таджиков в каких-либо колониальных устремлениях.

В свою очередь, некоторые туркменские интеллектуалы еще в 1980-х годах пытались представить арийцев предками туркмен, как это делал, например, художник Сулий Яранов. Любопытно, что тогда он противопоставлял арийцев тюркам и отвергал пантюркизм[47]. Его выступление в местной газете вызвало полемику между археологами, вновь подтвердившую значительные расхождения, существующие в науке по поводу древнего расселения индоиранцев (ариев). Если один археолог выводил их с севера из степного пояса, то другой настаивал на локализации их прародины на территории Юго-Западной Туркмении[48]. Вместе с тем оба они отмечали древний иранский субстрат в этногенезе туркмен, что вскоре и дало повод для поисков предков туркмен в Парфии[49]. Действительно, прошло несколько лет, и о «тюркоязычии» мидийцев, скифов, саков, массагетов и парфян заговорил советник президента Ниязова, археолог О.А. Гундогдыев. Он доказывал, что якобы они-то и были предками туркмен. Тем самым, по его словам, туркмены пронесли народное единство через тысячелетия[50].

Таким образом, во всех постсоветских тюркских государствах отмечается заметная тенденция к своей легитимизации путем обращения к идее автохтонизма, рисующей далеких предков безусловными «коренными жителями», обитавшими на данной территории с глубочайшей первобытности. В этом следует видеть прямое следствие советского этнонационализма, определявшего государство в культурно-исторических, а не гражданских терминах. Вот где берет начало неизбывная тяга многих тюркских политиков и ученых отождествлять своих предков с древними местными обитателями и принижать роль известных массовых миграций кочевников. При этом стратегии «обретения предков» допускают некоторую вариативность. В одних случаях акцент делается на биологическом и культурном наследии, и тогда предки объявляются «арийцами», которые с течением времени сменили свой изначальный язык. В других случаях те же самые предки наделяются исконным тюркоязычием. Однако все это вызывает неприятие у армянских и таджикских ученых, усматривающих в этом неправомерное «присвоение чужого прошлого»[51].

Между тем принцип автохтонизма оказывается важным и для других постсоветских государств далеко за пределами Центральной Азии, где археология также оказывается важным политическим орудием. Так, не забывал об археологии и бывший президент Грузии Э.А. Шеварднадзе. В связи с тем, что археологи обнаружили в Дманиси (Южная Грузия) останки Homo erectus, датированные временем 1700–1800 тысяч лет назад, в октябре 2000 года в Тбилиси была устроена археологическая выставка. Она была призвана продемонстрировать миру «древнейшего европейца» и тем подчеркнуть ориентацию Грузии на Европу и ее стремление влиться в сообщество европейских народов. В связи с этим посещение выставки президентом Грузии имело, несомненно, знаковый характер[52]. Сегодня экспозиция Национального музея Грузии в Тбилиси открывается изображениями людей из Дманиси, причем им там даны грузинские имена, что должно представлять «древнейших европейцев» грузинами.

Европейская идентичность воодушевляет и нынешнего президента Грузии М. Саакашвили, выступившего перед депутатами Европейского парламента в Страсбурге со следующим заявлением: «Грузины являются европейцами с того времени, как Прометей был прикован цепями к скале и в Грузии побывали аргонавты в поисках „золотого руна“»[53]. Эта концепция пытается опираться на научные данные. В октябре–декабре 2008 года в Кембридже (Великобритания) демонстрировались археологические находки из поселения Вани эпохи Колхидского царства второй половины 1-го тысячелетия до н. э. Комментируя эти находки, в своем интервью теленовостям Euronews директор Национального музея Грузии назвал Грузию «страной Золотого руна», которая якобы всегда была с Европой. Иными словами, стремление получать щедрую финансовую поддержку и военную помощь из Европы ищет себе оправдание в глубинах древнейшей истории.

В свою очередь, во время празднования Абхазией Дня независимости 30 сентября 2008 года в центре Сухума была вывешена огромная карта древнего царства Апсны. Этим абхазы давали понять, что объявление Абхазией независимости было легитимным актом, возвращавшим стране статус, потерянный в далеком Средневековье[54].

2. ПРЕЗИДЕНТ ПУТИН И АРХЕОЛОГИЯ

Интерес к археологии проявляют не одни только президенты центральноазиатских и кавказских государств. С самого начала своего президентского срока В.В. Путин выказывал интерес к древней истории. Летом 2001 года он совершил поездку по Русскому Северу, заехав в Великий Новгород, где губернатор Новгородской области М.М. Прусак убеждал его в том, что именно там находилась древнейшая столица Руси. После этого в ноябре Путин встречался с ведущими московскими историками и археологами и пытался обсуждать с ними проблему создания национальной идеи. Тогда его более всего интересовал вопрос о месте Киева в русской истории и с чего начинать эту историю после обретения Украиной независимости. Историки единодушно подчеркнули выдающуюся роль Новгорода, однако к использованию аналогий из древнего прошлого для создания национальной идеи они отнеслись без энтузиазма[55].

Тем не менее интерес к древностям российского президента не покинул, и он первым делом обратил внимание на Старую Ладогу, древнейший город на Руси, важный торгово-ремесленный центр на Великом Волжском пути, соединявшем в IX–X веках все земли между Скандинавией и Ираном в единую торговую систему[56].

Старая Ладога находится в 120 километрах от Петербурга, и в последние десятилетия археологам удалось обнаружить там доваряжский слой, оставленный славянским населением. Еще в 1984 году с помощью дендрохронологии для древнейшего поселения Старой Ладоги была получена дата — 753 год, и в начале XXI века власти Ленинградской области начали подготовку к торжественному празднованию 1250-летнего юбилея села. Идя навстречу настоятельным просьбам ее губернатора В. Сердюкова, 10 декабря 2002 года президент подписал Указ «О праздновании 1250-летия основания села Старая Ладога Ленинградской области». Этот юбилей, намеченный на 16 августа 2003 года, широко освещался и комментировался прессой, и тогда многие журналисты называли Старую Ладогу не иначе как «первой столицей Руси». Такой подход предлагал России привлекательное решение сложного вопроса о началах своей государственности, с которым она столкнулась после отделения Украины и потери Киева[57].

Находясь с визитом в Великом Новгороде, 17 июля 2003 года президент лично побывал в Старой Ладоге, эффектно поднявшись к селу по Волхову на своей яхте «Паллада». Тогда он осмотрел Ладожскую крепость, посетил Георгиевский собор и местный Музей археологии[58]. Этой поездке придавался особый смысл, и, как это отмечали некоторые журналисты, она была связана с мучительным поиском национальной идеи, которую российские чиновники пытались обнаружить у самых истоков Руси. Ведь именно Старая Ладога стала местом, где президент Путин провел совещание с главами муниципальных образований, посвященное малым городам России. Там он подчеркнул роль исторической памяти, недооценка которой, по его словам, создает России проблемы и не позволяет формулировать четкие ориентиры развития. Кроме того, он поднял вопрос о патриотизме как объединяющей идеологии. В частности, он заметил, что тот «должен основываться на нашей истории»[59]. Символический смысл этих слов, сказанных на месте зарождения древнерусской государственности, очевиден[60]. Не менее символичным выглядело и прибытие президента по реке, что должно было напомнить о традиционном появлении варяжских князей «из-за моря». Действительно, официозная печать представляла Путина человеком, остановившим процесс развала государства и начавшим новое собирание земель, что выразилось в лако-

ничной формуле «восстановление вертикали власти». В частности, в 2003 году завершалась идеологическая и техническая подготовка укрупнения регионов, которое в конце этого года стало вводиться на практике[61]. По-видимому, политтехнологов, разработавших сценарий поездки, соблазняли исторические параллели с деятельностью князей-Рюриковичей, тоже занимавшихся собиранием русских земель. Действительно, Путин как-то заявил, что Ладога была «древнерусским окном в Европу» и что «с берегов Волхова должно начаться возрождение России»[62].

Однако пребывание Путина в Старой Ладоге освещалось журналистами на удивление скупо, и, по предположению одного автора, увиденное им в Старой Ладоге не оправдало его ожиданий. Не случайно вслед за приведенными выше словами об исторических основах патриотизма президент подчеркнул, что недостаточно помнить об исторической славе, а следует добиваться своих собственных успехов и гордиться ими. Наблюдательный комментатор усмотрел в этом определенное недовольство президента несоответствием увиденного «историческим планам» организаторов этой поездки. Этот автор даже высказал соображение о том, что давняя история как политический ресурс президента разочаровала[63].

Однако дальнейшие события показали, что это не так. В июле 2004 года Путин снова посетил Великий Новгород, где продолжил знакомство с местной археологией. Побывал он и в Старой Ладоге. На этот раз он даже спустился в раскоп и имел обстоятельную беседу с руководителем многолетних археологических работ, известным петербургским археологом А.Н. Кирпичниковым[64]. Все это означает, что мысли о происхождении Руси продолжали преследовать политического лидера России, причем его интерес был далеко не узкоутилитарным. Ведь новая поездка Путина состоялась уже после президентских выборов марта 2004 года, когда он был успешно переизбран на второй срок. Кроме того, он, похоже, всеми силами пытался извлекать актуальные уроки из истории, и с этим, безусловно, связана брошенная им в беседе с археологами фраза о том, что процветание Старой Ладоги могло быть связано с интеграцией народов[65].

На некоторое время Старая Ладога стала местом паломничества российской политической элиты. В 2003 году вслед за президентом ее посетил председатель Высшего совета партии

«Единая Россия» Б. Грызлов, устроивший там выездное заседание руководства этой партии. В своем выступлении он рассуждал об историко-патриотическом воспитании и «восстановлении национальной исторической традиции». Тогда он тоже подчеркнул место Старой Ладоги в истории как «первой столицы Руси», и в его речи она представлялась «национальной святыней». Назвав Рюрика «создателем русской государственности», он подчеркнул «практически-политическое значение» Старой Ладоги, дающей богатый материал о «величии России»[66].

Похоже, интерес к археологии не оставлял российского президента и в течение его второго срока. Осенью 2004 года он выделил из президентского фонда крупную сумму на финансирование археологических работ в Великом Новгороде и Старой Ладоге. Но самое знаковое событие произошло в следующем году. Будучи в Челябинске в мае 2005 года, Путин решил последовать совету тогдашнего главы его администрации Д. Медведева, посетившего в начале апреля историко-археологический центр «Аркаим». И свой визит, посвященный проведению делового совещания о социально-экономическом развитии Урала, Путин начал именно с посещения Аркаима.

Поселение среднего бронзового века Аркаим, исследовавшееся на рубеже 1980–1990-х годов, подавалось местными археологами как прародина индоиранцев («истинных арийцев»), «прародина всех цивилизаций» и даже «колыбель мира». В местном музее Аркаим представляют «родиной человечества». Руководители историко-археологического центра делали все для привлечения туристов, и одно время при въезде на территорию центра их встречал щит с надписью «Здесь родился Заратуштра». Сегодня Аркаим иной раз рекламируется как одно из семи чудес Уральского федерального округа[67].

Как и в случае со Старой Ладогой, визит президента широко освещался в прессе, делавшей рекламу Аркаиму, иной раз изображавшемуся «родиной прародителей большинства современных народов Азии и части Европы». В некоторых СМИ Аркаим прямо ассоциировался с «арийцами»[68]. Еще дальше шли некоторые русские националисты, объявившие его «древнейшим славяно-арийским городом», «городом русской славы». Вот уже более пятнадцати лет, как городище стало местом паломничества

представителей самых разных экзотических религий, экстрасенсов[69], а также неонацистов, для которых Аркаим стал культовым местом. На одном из ближайших холмов кто-то вычертил огромную белую свастику. Здесь даже функционирует Национальный арийский союз, промышляющий изготовлением свастик на заказ[70].

Между тем, прилетев на Аркаим на вертолете 16 мая 2005 года, Путин увидел в основном лишь исторические реконструкции (отрезок деревянной крепостной стены, пару «первобытных жилищ», глиняные печи), и даже журналисты отметили, что поселение остается малоизученным, несмотря на то что оно было раскопано почти наполовину. Во время своего двухчасового визита президент беседовал с руководителем раскопок Г. Здановичем, убеждавшим его в том, что «Аркаим может стать национальной идеей России». Эту мысль на разный лад комментировали освещавшие визит президента журналисты. Некоторые из них предполагали, что именно на Аркаиме должны были наконец закончиться поиски национальной идеи[71]. В национал-патриотической газете «Завтра» была помещена статья, автор которой утверждала, что, по преданию, в горах Аркаима в глубокой древности мужчины проходили посвящение в вожди, и высказывала соображение, что ради этого туда мог летать российский президент. Она шла еще дальше и предполагала, что он мог искать там «потерянную национальную идею», восходящую к подвижнической деятельности Заратуштры, который будто бы именно там снабдил ариев программой самоусовершенствования. Иными словами, послание Заратуштры ариям она и считала той самой «утерянной национальной идеей»[72].

Однако президент России проявил благоразумие и не принял навязываемую ему арийскую идею. Правда, он обещал помочь археологическому центру деньгами. Вместе с тем, по небезосновательному мнению журналиста Д. Быкова, само посещение Путиным Аркаима придавало легитимность арийской идее[73]. Действительно, этот визит имел знаковый характер, и ряд журналистов поспешил отметить, что он совпал с вынесением судебного приговора известному бизнесмену М. Ходорковскому. Кроме того, тогда же некоторые политики и журналисты вновь начали тревожить общественность прогнозами о возможном распаде России, связывая их с чередой бархатных революций, происходивших в ряде стран СНГ[74]. В то же время на совещании в Челябинске президент

говорил об экономическом развитии регионов, привлечении инвестиций и повышении ВВП. Там же обсуждался и масштабный проект «Урал промышленный — Урал Полярный». Затем состоялась встреча Путина с Н. Назарбаевым, где речь шла о российско-казахстанском сотрудничестве и о положении в Центрально-Азиатском регионе.

Иными словами, если приобщение к «наследию Рюриковичей» ассоциировалось с укреплением российской государственности, чем и занимался президент в течение своего первого срока, то визит на «родину славных арийцев» совпал с окончательным преодолением последствий экономического кризиса, победой над своевольными олигархами «неарийского происхождения» и возвращением государству контроля над жизненно важными нефтегазовыми ресурсами, новыми шагами к укреплению государственного единства и повышением роли России в мире благодаря ее энергетическому потенциалу. Бархатная революция ей не угрожала. Второй президентский срок Путина был также ознаменован реабилитацией «имперской идеи» в общественном сознании.

Между тем репутация князя Рюрика была подмочена неясностью его происхождения, и вовсе не случайно некоторые российские историки потратили в 2002-2004 годах немало сил для того, чтобы приписать ему славянскую генеалогию[75]. Похоже, что ни политиков, ни общество это не убедило. В этом отношении весьма показательной представляется история публичного обсуждения проекта памятника князю Рюрику. Этот план был обнародован летом 2002 года. Вначале памятник предлагалось воздвигнуть при въезде в Старую Ладогу к ее юбилею, но такая идея не вызвала энтузиазма, и следующим претендентом на установку памятника в январе 2004 года стал Великий Новгород. Однако и там местная общественность его отвергла, причем важными аргументами были иностранное происхождение Рюрика и тот факт, что инициаторами плана выступали шведы. Некоторым новгородцам это показалось обидным, и нового прихода «варяга» они не захотели[76].

Арии же благодаря Аркаиму оказались «своими», «коренными», и кое-кому это показалось многообещающим. Все это делало привлекательным миф об «арийской миссии»[77]. Однако похоже, что и этот миф не оправдал ожидания российской политической элиты. Возможно, он оказался чересчур радикальным, вызывая в памяти сомнительные ассоциации. А возможно, он просто не вписывался в рамки «православной парадигмы», к которой российская власть питает особые симпатии. В любом случае на этом увлечения российских чиновников седой древностью закончились, и они обратились к эпохе Средневековья.

3. Саха-Якутия, «арийство» и «арктическая цивилизация»

Руководители отдельных российских автономий тоже не забывают об историко-культурной перспективе. Так, бывший президент Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаев, подобно своим центральноазиатским коллегам, даже опубликовал специальную книгу о происхождении якутов[78]. Особый интерес в ней вызывают два момента — во-первых, стремление объявить прародиной человечества «Арктиду», а во-вторых, желание обнаружить у якутов «арийские корни». И то и другое опирается на гипотезы, высказанные рядом советских авторов в 1980-х годах. В 1983–1987 годах местный археолог Ю.А. Мочанов изучал раннепалеолитическую стоянку Диринг, расположенную на берегу реки Лены к югу от города Якутска. Обнаружив там комплекс очень ранних каменных орудий, он счел это убедительным доказательством в пользу идеи о «внетропической прародине человечества»[79]. Однако другие специалисты встретили эту гипотезу скептически, полагая, что стоянка относилась к гораздо более позднему времени, чем настаивал ее исследователь. Что касается «арийских корней», то это предположение опирается на работу сибирских генетиков, обнаруживших сходство некоторых генетических показателей у индоевропейских и тюрко-монгольских народов, и они даже заявили в 1987 году о том, что «арии должны быть субстратной основой якутского этноса»[80]. В том, что в глубокой древности ирано- и тюркоязычные кочевники вступали в тесные взаимодействия и смешивались, нет никаких сомнений. В ходе таких смешений мог происходить и обмен генами. В этом нет ничего удивительного, ибо, как сегодня надежно доказано, в мире нет каких-либо «чистых» этнорасовых групп. Чем же привлекают наших современников какие-либо особенности своей «крови», почему они считают возможным ими гордиться? И почему, хорошо зная о спорности датировки Диринга, президент Николаев все-таки отдавал предпочтение ранним датам?

Для политика ценность научных гипотез состоит отнюдь не в доказательности, а в их способности обслуживать его политический проект. В данном случае речь идет об инвестициях в северные территории и об их интенсивном освоении на благо местных народов при условии бережного отношения к северной природе, что в течение многих лет является приоритетом политической линии Николаева[81]. Поэтому он не устает подчеркивать, что после распада Советского Союза Россия стала «северянкой» и «полярной державой»[82].

Идея о зарождении человечества в северных широтах максимально приближает якутов к «прародине» или даже помещает их в ее центр. Ведь иной раз Николаев пытался представить Якутию именно такой «прародиной»: «Якутия — родина Жизни, по крайней мере на Земле». Это якобы придавало якутам особый престиж, ибо, по его словам, сохраняя свой образ жизни, они нисколько не отставали от мировой цивилизации[83]. По той же причине ему импонировала идея особой арктической (циркумполярной) цивилизации, у которой остальной мир мог бы многому поучиться[84]. В то же время он порой отдавал дань идее полигенизма и утверждал, что Арктида (Гиперборея) была родиной «белых и желтых народов», тогда как Африку он оставлял «чернокожим»[85]. В этом контексте идея генетического родства с «арийцами» пришлась как нельзя кстати. Ведь она позволяла якутам не только настаивать на своей равноценности европейским народам, включая русских, но обосновывать это общностью происхождения с ними. Так «расовая идея» позволяла бороться с «ориентализмом» и преодолевать образ «варваров». И, как это ни парадоксально, в таком контексте местные сибирские интеллектуалы позитивно воспринимают разработанный русскими радикалами миф о движении «арийцев» из Арктиды, компонентом которого служит миф об Аркаиме.

Кроме того, «арийское происхождение» дает якутам возможность углублять свои исторические корни и включать в свое наследие не только раннетюркский, но и предшествующий ему скифо-сибирский пласт[86]. Именно поэтому некоторым якутским интеллектуалам, включая ученых, представляется важным приобщиться к былому арийскому величию[87]. Тем не менее одними из своих главных предков они называют тюркоязычных кочевников-курыкан, оставивших в Прибайкалье следы своего пребывания в эпоху раннего Средневековья, и этот сюжет также находит место в книге Николаева[88].

Политизированные образы прошлого как зрелище для народа

Иной раз приобщение к славе предков происходит иным путем. В ряде случаев древние поселения национального значения используются политиками для каких-либо знаковых поступков: заявлений, проведения избирательных кампаний и пр. Известные примеры связаны с французскими политиками, выступавшими на древних памятниках, связанных с памятью о деяниях галлов. Так, в 1985 году при поддержке президента Ф. Миттерана были проведены престижные археологические раскопки на месте галльской крепости Бибракте на Мон-Беврей, где вождь галлов Верцингеторикс пытался добиться их объединения в борьбе с римлянами. Поэтому, выступая на церемонии открытия археологических исследований, президент назвал Бибракте «местом, где совершилось первое событие в нашей истории», и объявил эту крепость национальным символом. Раскопки в Бибракте дали мощный импульс развитию местной археологии, придав ей национальное значение. Они еще раз подтвердили идентификацию Франции с Галлией[89]. К той же идее прибегали и другие французские политики: лидеры оппозиции Жискар д'Эстен и Жак Ширак начали свою избирательную кампанию в 1989 году именно в Жерговии, где галлы одержали внушительную победу над римскими легионами. В свою очередь, Национальный фронт Ле Пена среди прочих лозунгов использовал шовинистический лозунг «Галлию галлам». В 1990 году Ле Пен провел свою пресс-конференцию в Алезии, где галлы потерпели окончательное поражение. Там он призывал французов «держаться своих корней» и «сопротивляться вторжению» иммигрантов[90]. Как мы видели, аналогичную символическую стратегию в ряде случаев пытался применять и Путин.

В других случаях во время избирательных кампаний или при произнесении знаковых речей политики принимают образ какого-либо древнего героя. Так, летом 1991 года Лал Кишан Адвани, глава праворадикальной партии Бхаратья Джаната, участвуя в избирательной кампании в Индии, нередко выступал в образе бога Рамы[91]. А в Южной Индии бывший киноактер, ставший политиком, пытался остаться в своей должности на второй срок, делая себе рекламу с помощью плакатов, изображавших его в ролях

разнообразных богов, которые он играл в хорошо известных фильмах. И это оказывало большой эмоциональный эффект на настроение избирателей[92]. В свою очередь, бывший президент Ирака Саддам Хусейн одно время стремился вести свой род от вавилонского царя Навуходоносора II и иной раз даже изображался рядом с ним на плакатах и картинах. Затем, уже в 1990-х годах, он нередко уподоблял себя древневавилонскому царю Хаммурапи и произносил речи от его имени[93].

Сегодня такие приемы научились применять и политики постсоветского мира. Так, накануне парламентских выборов в Молдове, состоявшихся 5 апреля 2009 года, компартия запустила в телеэфир избирательный ролик, где артист, изображавший короля Стефана Великого, призывал голосовать за коммунистов. Депутат Верховной рады Украины Олесь Доний предпочитает выступать перед избирателями в одеянии анархиста, причем выбирает для таких встреч бывшую столицу махновцев Гуляйполе. А президент Саакашвили после поражения в краткосрочной войне в Южной Осетии в августе 2008 года сравнил свои действия против России с действиями св. Георгия, боровшегося с римским императором. В грузинском контексте такая метафора имеет глубокий смысл и звучит убедительно, ибо св. Георгий считается небесным покровителем Грузии[94]. Не меньшее значение Саакашвили придает символам объединения Грузии. Местом своей первой инаугурации в январе 2004 года он избрал могилу царя Давида Строителя в Гелатском монастыре, где он заявил о том, что восстановление единства Грузии является целью его жизни. А его вторая инаугурация в январе 2008 года прошла в соборе Баграта в Кутаиси, где он повторил свое обещание в присутствии католикоса Илии II. А свою борьбу с Абхазией и Южной Осетией он представляет в виде новой Дидигорской битвы, где в 1121 году объединенное грузинское войско нанесло поражение туркам-сельджукам[95]. При этом надо помнить, что Баграт III был первым царем объединенного грузинского царства, а при Давиде оно достигло вершин своего могущества.

Все это говорит не только о роли зрелищности в политике, но и о стремлении политиков легитимизировать свои решения и действия ссылками на едва ли не вечные геополитические расколы и архетипы, с железной последовательностью заставляющие «лидеров нации» веками и даже тысячелетиями действовать совершенно определенным способом, что якобы мало зависит от их личной воли[96]. В устах и действиях ряда политиков это может опираться и на «волю богов», что возвращает в современную политику принципы Древнего мира, давно утратившие свою легитимность. Между тем в ряде случаев это действует на общественные эмоции, которые посильно эксплуатируются политиками в своих целях, внося в публичную политику изрядную долю популизма. В этой парадигме находит свое место и поиск достойных предков, к могуществу и мудрости которых можно было бы апеллировать.

Таким образом, интерес президентов и других политиков в новых постсоветских государствах к прошлому не столько вызывается сугубо познавательными целями, сколько прямо связан с поиском национальной идеологии и символической презентацией своих политических проектов. Это осуществляется разными способами: пишутся Великие национальные нарративы, где большое место уделяется образу нужных предков; для своих выступлений политики иной раз выбирают значимые исторические места; иногда некоторые политики пытаются уподобляться историческим героям, включая далеких предков. Кроме того, предкам возводятся памятники, их заслуги отмечаются национальными праздниками, их именами называются улицы и площади городов. Описанию героических деяний предков посвящаются романы и кинофильмы[97].

Этот поиск наполнен драматическими коллизиями, ибо далеко не всегда предлагаемые учеными версии отвечают тайным чаяниям верховной власти[98]. В таком случае ученые могут и пострадать, как это не раз происходило в Туркмении в 1990-х годах. Иной раз власть оказывается не в состоянии сделать выбор из предлагаемых ей противоречащих друг другу версий истории, и тогда национальный нарратив страдает отсутствием внутренней логики. Вместе с тем отнюдь не логики ожидают от мифа его заказчики. Ведь главную ценность составляет его мобилизационный потенциал, и именно поэтому миф апеллирует в первую очередь к эмоциям, а не к разуму[99]. Вот почему важнейшими средствами репрезентации мифа служат вовсе не труды ученых, а художественные произведения, кинофильмы, массовые праздники и гулянья, социально-политические ритуалы, памятники героям и их чествования, плакаты и реклама, сообщения СМИ, топонимика и прочее.

Кроме того, внимательные наблюдатели уже не раз отмечали, что празднования великих исторических дат нередко организуются накануне президентских выборов, что позволяет действующим президентам использовать народное ликование для поддержки своей кандидатуры или кандидатуры своих ставленников[100].

В этом плане определенный интерес представляет и введение археологических ассоциаций в государственную символику. Так, современный герб Казахстана, наряду с кочевническими мотивами, включает изображение крылатых коней, взятое из древнеиранской (парфянской) традиции. Таким образом, герб апеллирует к упомянутому выше этногенетическому мифу, национализирующему наследие древних ираноязычных кочевников.

Герб Республики Туркменистан также отсылает к отмечавшемуся выше мифу о синтезе земледельческого и кочевого наследия. В нем сочетаются изображения, с одной стороны, традиционных ковров и скакуна-ахалтекинца, а с другой — хлопка и пшеницы[101]. Все это соответствует версии этногенеза, представленной в «Рухнама».

Новая якутская национальная символика также не обходится без этногенетических мотивов. Саха-якуты подчеркнули свою культурно-генетическую связь с прибайкальскими скотоводами-курыканами, воспроизведя в центре герба изображение всадника-знаменосца с раннесредневековой писаницы, относящейся к курумчинской археологической культуре VI–X веков[102].

В свою очередь, в первой половине 1990-х годов власти Северной Осетии добавили к ее названию термин «Алания» и включили аланские атрибуты в государственную символику (бело-красно-желтый флаг, символизирующий трехчастное деление аланского общества, и аланский золотой барс на республиканском гербе). А первый президент республики А. Галазов неоднократно называл осетин «наследниками скифо-сарматской цивилизации»[103]. В связи с этим в современной Осетии огромной популярностью пользуются археологические исследования, связанные со скифо-сарматской и особенно аланской тематикой.

Таким образом, государственная символика оказывается нагруженной глубоким смыслом и демонстрирует то, каким власти видится место данного народа в мире и в каком образе она хочет

представить его мировому сообществу. Эта символика очень часто апеллирует к примордиальным этническим корням, подчеркивая неразрывную связь с романтизированными древними предками и их высокими моральными ценностями.

Археология Евразии на службе политики

Итак, сегодня археология Евразии пользуется большим политическим спросом, и интерес общества и бизнеса к ней растет. Однако этот интерес отличается крайней односторонностью. Политики более всего ждут от археологии легитимизации новых современных государств и своей собственной власти, а также подтверждения своих претензий на те или иные спорные территории. Поэтому политики видят основную пользу археологии в служении официальной националистической идеологии. Бизнес заинтересован в развитии туризма, однако пока что ведет себя вяло, и сегодня основные инвестиции направляются в совершенно иные сферы, дающие гарантированную прибыль. Поэтому туристическая инфраструктура остается неразвитой, а многие местные краеведческие музеи страдают от недофинансирования и влачат жалкое существование. Что же касается общественности, то она ждет от археологии сенсаций. Сегодняшний религиозный ренессанс ведет к тому, что публику более всего интересует не само по себе прошлое, а связь археологических памятников с какими-либо чудесными непознанными явлениями. Вот почему не иссякает поток любителей оккульта, «арийской астрологии» и неоязыческих верований на Аркаим[104], вот откуда у людей тяга к «тайнам» древних дольменов и вот почему иных так увлекают «загадки гиперборейской цивилизации». В ряде случаев эта религиозная экзальтация наслаивается на националистические настроения, и люди представляют далеких предков могучими магами и чародеями. В частности, не лишена этого и упоминавшаяся выше арийская идея. Нелишне отметить, что такие чувства подогреваются СМИ и в погоне за читателями и зрителями журналисты готовы пропагандировать самые странные фантазии, выдавая их за реальные факты и представляя далеких от науки людей неординарными учеными, якобы самоотверженно ведущими поиски в неизведанном направлении.

В этих условиях археологам следует самим вести более активный диалог с обществом и простым языком объяснять цели и методы археологических исследований. Чтобы нейтрализовать роль фантазий на темы далекого прошлого, в изобилии встречающихся в современной популярной литературе, археологи должны сами терпеливо объяснять публике свои концепции. Немалую роль могло бы сыграть вдумчивое изучение истории таких концепций и их связи с социальным климатом разных исторических эпох. В особенности речь идет о ряде опасных концепций, имевших одно время широкую популярность, к которым прежде всего относится расовый подход к развитию общества. Археологам надлежит оперативно реагировать на использование археологического знания в шовинистических и расистских целях. Сегодня, когда, выступая за «чистоту арийской расы», скинхеды убивают «чужаков», археолог не имеет права писать об истории «ариев», не откликаясь на события современности и делая вид, что ничего не происходит.

Вот почему в выпущенных недавно книгах, написанных профессионалами и посвященных индоиранской проблеме, их авторы совершенно справедливо отмежевались от неонацистских интерпретаций «арийской проблемы», подчеркнув связь таких псевдонаучных взглядов с ксенофобией и шовинизмом[105]. В противном случае занятия «арийской проблемой» становятся безответственными. И вовсе не случайно знаменитый английский археолог Г. Чайлд, начавший свою карьеру выпуском книги об «арийцах», полностью отказался от этой тематики в начале 1930-х годов, когда опасность нацистского расизма стала более чем очевидной[106].

Таким образом, в новых постсоветских государствах археология развивается по националистической траектории, что, как отмечал Брюс Триггер, типично для постколониального мира[107]. При этом повсюду власть нуждается в национальной идее, способной превратить всех обитателей государства в единый спаянный организм. Ради этого политики и обращаются к истокам, будь то истоки государственности, народа или культуры. Идея истоков богата самыми разными смыслами. Во-первых, обнаруживая единых примордиальных предков, она превращает граждан в единую семью и позволяет использовать метафору родства, которая призвана превратить людей в органическое единство и укрепить их лояльность государству. Таким способом политики пытаются пре-

одолеть трибализм, регионализм или социальные/религиозные расколы. Во-вторых, она снабжает сконструированную общность общим прошлым и длительной временной преемственностью, что наделяет «единую семью» «глубокими корнями» и укрепляет чувство единства. В-третьих, она позволяет ей стать носительницей общей древней культуры, богатой самобытными достижениями. А это, в свою очередь, дает возможность оперировать метафорой самобытности, наполненной ценностным содержанием. Ведь «самобытность» призвана легитимировать право на самостоятельное развитие. В-четвертых, обращение к далекому прошлому позволяет обнаружить реальную или воображаемую древнюю государственность, что дает основание представить отдаленных предков носителями государственного начала. Тем самым получает легитимность «борьба за национальное освобождение», а становление нового государства рисуется как справедливое удовлетворение вековых народных чаяний и восстановление своей утраченной в прошлом государственности. Любопытно, что в этой перспективе создателем государства изображается не знать, а «народ». Археология способствует этому, поскольку она имеет дело с обезличенным прошлым и ее героями являются не отдельные личности, а абстрактные группы, скрывающиеся за понятием «археологическая культура». В-пятых, обращение к предкам и их героической деятельности легитимизирует те или иные действия современных политиков, которым богатая самыми разнообразными и весьма неоднозначными событиями история всегда готова предоставить примеры для подражания.

Наконец, немаловажным представляется и то, в каком образе предстают примордиальные предки. Ведь чтобы стать примером для потомков, им надлежит быть носителями высокой морали и создателями безусловных культурных ценностей. Например, предки-земледельцы ценятся выше, чем предки-кочевники. Действительно, следы деятельности первых обнаружить легче, и их культурные достижения (архитектура, искусство, ремесло, памятники письменности) оказываются не в пример более выразительными. Кроме того, их культурные памятники маркируют строго ограниченную территорию, которая считается по праву принадлежащей их потомкам и легитимирует «национальное государство». Не стоит и говорить, что потомкам кочевников оказывается много

сложнее прибегать к таким аргументам. Поэтому сегодня даже у потомков кочевников (туркмен, азербайджанцев, турок) возникает соблазн изобразить своих предков оседлыми земледельцами.

Далее, предки, веками отстаивавшие свою территорию и свой суверенитет, ценятся выше, чем предки-завоеватели, варварски разрушавшие построенное другими. Правда, обычно делается исключение для тех предков-завоевателей, которые осуществляли «цивилизаторскую миссию» и несли культуру и государственность «дикарям». Такие аргументы открывают широкое поле для интерпретаций. Ведь завоевание можно представить справедливым возмездием за прошлые обиды. Кроме того, можно сделать акцент на умении предков строить государство и преуменьшить разрушительные последствия их завоевательной деятельности. Так, например, и происходит с образом ранних тюркских государств, который сегодня создают историки Центральной Азии и Казахстана.

Также немаловажно, кого именно выбирают в предки. В этом отношении показателен образ князя Рюрика и варягов на Руси. С одной стороны, с ними связаны начала русской государственности, причем тем самым она оказывается государственностью европейского типа и позволяет России представлять себя европейской страной. Кроме того, факт участия варягов в создании русской государственности позволяет России одерживать символическую победу над Украиной, ибо начатки государственности сложились сначала в Старой Ладоге и Новгороде и лишь затем достигли Киева. Однако если у русских царей с их германскими корнями образ Рюрика никаких сомнений не вызывал, то для нынешних россиян тот оказывается чужаком-пришельцем, чья деятельность лишает русскую государственность «самобытных основ». Вот откуда неизбывное стремление ряда русских историков и археологов наделить его славянским происхождением. Правда, большого успеха такие попытки до сих пор не имели. Поэтому образ Рюрика страдает амбивалентностью.

Гораздо более привлекательным может казаться образ «арийцев». Ведь шовинистическая историография уже давно наделила его достаточно престижными качествами. Во-первых, «арийцам» приписываются высокие креативные способности, и они рисуются создателями культурных достижений мирового

значения. Во-вторых, их наделяют высокой духовностью и связывают с ними появление «истинных моральных ценностей» и «первой мировой религии» (зороастризма). В-третьих, их изображают успешными завоевателями, покорителями больших пространств. В-четвертых, повсюду они исполняют роль культуртрегеров: знакомят «варваров» и «дикарей» со своими культурными достижениями и создают им государственность. Все это позволяет нам понять стремление немалого числа современных интеллектуалов Евразии приписать своим народам «арийское происхождение». Особенно соблазнительным это представляется тем, кто способен связать происхождение и древнейшее прошлое «арийцев» со своей собственной территорией и истоками своей культуры.

В этом отношении миф об Аркаиме выглядит особенно показательным. Гипотеза российских ученых о том, что Аркаим и родственные ему памятники были оставлены индоиранцами, т.е. «арийцами», была моментально подхвачена СМИ и пришлась по вкусу прежде всего самым разным радикалам, как русским, так и тюркским. Ведь мало того, что обнаружение «арийских памятников» на российской территории побудило немалое число интеллектуалов (как русских, так и нерусских) связать их со своими предками. Заявление археологов о том, что они обнаружили «прародину ариев», породило соблазн сделать Россию примордиальной территорией исконного обитания «арийцев» и протянуть прямую линию преемственности между «арийцами» и славянами. Тем самым, русские якобы оказались прямыми наследниками «арийцев», и сегодня этот аргумент популярен в устах русских расистов и неонацистов, для которых это означает неоспоримое право на огромную территорию, экспансию и гегемонию. Неравнодушны к такому аргументу и некоторые российские политики. В этом смысле поездки Путина и Медведева на Аркаим оказываются знаковыми. Правда, попытки Г. Здановича сделать Аркаим «национальной идеей» России как будто бы не возымели на них действия.

В гораздо большей степени «арийская идея» увлекла президента Таджикистана, ухватившегося за нее для решения ряда насущных политических задач. То же самое происходит и в Северной Осетии, где местные власти при поддержке местной научной интеллигенции активно культивируют «аланскую идею» (разновидность «арийской»). Наконец, совершенно неожиданно к «арийской идее»

сегодня обращаются духовные лидеры небольших народов и мигрантских меньшинств, в устах которых она приобретает совершенно иное наполнение — речь идет о борьбе за равноправие и сопротивление дискриминации. В этом случае люди верят, что наличие общих «арийских предков» сможет улучшить их взаимоотношения с доминирующим большинством, сделав их «близкими родственниками».

Рассмотренные выше данные показывают, что власти не только заинтересованы в подходящем образе далеких предков, но и оказывают разностороннее влияние на процесс археологического исследования. Во-первых, власть способна щедро финансировать те археологические проекты, которые отвечают ее насущным интересам. Во-вторых, она сама может определять объекты исследований (особые памятники, особый регион, особая эпоха, особая историко-культурная группа). В-третьих, она оказывает влияние на интерпретацию полученных материалов, стремясь получить от ученых именно тот продукт, который лучше обслуживает «национальную идею». Так власть контролирует «научное знание», тем самым лишая его ореола «непорочности».

Опираясь на полученные таким способом данные, власть инициирует создание Большого нарратива и запускает его в общество, прибегая к помощи школы, СМИ, кино- и телепродукции, театрализованных постановок, музейных экспозиций, рекламы, художественных и музыкальных произведений. Национальный миф используется для устройства всевозможных торжеств и массовых праздников. Заложенные в нем идеи и образы служат основой для национальной символики (государственные гербы, флаги, церемонии, памятники, места народной славы и пр.). Мало того, общественные деятели прибегают к ссылкам на национальный миф в своей риторике для легитимации той или иной политики. А исторические места и памятники, объявленные национальными святынями, могут служить удобным местом для политических воззваний или важных политических заявлений. Наконец, для создания себе привлекательного имиджа политик может принять образ любимого национального героя, фольклорного богатыря, древнего царя или даже божества. Тем самым, образ прошлого используется как не подлежащая критике традиция, которой нужно слепо следовать, ибо она поддерживается авторитетом далеких предков. Но,

как мы видели, сегодня образ нужных предков создается вполне сознательно и целенаправленно с использованием самых современных научных технологий. В результате не традиция управляет современностью, а современность придает традиции такой облик, который требуют интересы текущей политики.

Упомянутые мифы о предках, создаваемые на основе археологических и фольклорных данных, становятся в эпоху национализма важным политическим и культурным капиталом. В частности, они создают основу для национальной символики (государственные гербы, флаги, церемонии, памятники, места народной славы и пр.). Они закрепляются в социальной памяти с помощью ежегодных праздников или празднования знаковых юбилеев, школьного преподавания, экскурсий и походов по памятным местам. Они создают канву для художественных произведений и отражаются в музейных экспозициях. Все это и призвано сплачивать нацию в единый организм. Мало того, такие мифы о предках, называющие друзей и врагов, используются иной раз и для легитимации внешней политики. И в этом отношении национализм в современной России мало чем отличается от национализмов в других постсоветских государствах.

В то же время, преследуя прагматические цели, национализм проявляет определенный цинизм в отношении прошлого и памяти о предках. Прошлое волнует его лишь постольку, поскольку позволяет решать актуальные политические задачи. Прошлое как миф и как символ кажется национализму не в пример важнее реального прошлого, запечатленного в его материальных остатках. Отсюда на первый взгляд парадоксальное отношение действующих политиков и чиновников к прошлому: с готовностью прибегая к лозунгам «защиты исторического наследия», чиновники не останавливаются перед уничтожением этого наследия, если оно становится помехой их амбициозным планам.

Наконец, отношение этнического национализма к предкам может разочаровать тех, кто наивно полагает, что идея общего родства способна примирить заклятых врагов. Напротив, там, где на кону стоят реальные интересы (территориальные, политические, экономические, культурные и пр.), противоборствующие стороны не только не склонны делиться друг с другом предками или опираться на идею единого прошлого, но стремятся использовать

идею прошлого для увеличения дистанции между собой. Отсюда ожесточенная борьба за предков, наблюдающаяся в целом ряде постсоветских регионов[108]. Такая борьба не только включает присвоение чужого наследия, но порой доходит до прямого уничтожения культурного наследия противника.

Всему этому способствует понимание нации не как политической гражданской общности, а как культурно-исторического образования. Отсюда привилегированное положение «титульных народов»; отсюда деление на «коренных» и «некоренных», которое легко воспринимается обществом и нередко используется политиками; отсюда и трудности интеграции, с которыми встречается любой, кого общество воспринимает как иноэтничного «чужака». Поэтому межэтническая напряженность, характерная для всего постсоветского пространства, является не столько результатом деятельности каких-то зловредных экстремистов (хотя и таких немало), сколько производным от базисных мировоззренческих установок всего общества, лежащих в основе институциональных практик.

Примечания

1 *Бестужев-Рюмин К.Н.* Русская история. СПб., 1872. Т. 1. С. 13, 148–165.

2 *Shnirelman V.A.* The Myths of Descent: the Views of the Remote Past, and School Textbooks in Contemporary Russia // Public Archaeology. 2003. Vol. 3. № 1. P. 34.

3 Детально о политической роли этногенеза см.: *Shnirelman V.A.* Alternative Prehistory // Journal of European Archaeology. 1995. Vol. 3. № 2. P. 1–20; *Idem.* The Faces of Nationalist Archaeology in Russia // Nationalism and Archaeology in Europe / Ed. by M. Diaz-Andreu and T.C. Champion. London, 1996. P. 218–242; *Шнирельман В.А.* Борьба за аланское наследство (этнополитическая подоплека современных этногенетических мифов) // Восток. 1996. № 5. С. 100–113; *Он же.* Этногенез и этнополитика // Власть. 1999. № 4. С. 55–61; *Он же.* Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика // Теоретические проблемы исторических исследований / Под ред. Е. Пивовара. М., 1999. Вып. 2. С. 118–147; *Он же.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малашенко, М.Б. Олкотт. М., 2000. С. 12–33; и другие его работы, включая несколько книг. Недавно многие из содержащихся там аргументов были воспроизведены в работе: *Laruelle M.* The Concept of Ethnogenesis in Central Asia // Kritika. 2008. Vol. 9. № 1. P. 169–188.

4 В России имеются лишь два исключения — Калмыкия и Еврейская АО. Но их образование диктовалось особыми политическими соображениями, что еще раз подтверждает тезис об инструментальности советской национальной политики.

5 Подробно см.: *Шнирельман В.А.* Войны памяти: Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003; *Shnirelman V.A.* The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka, 2001 (= Senri Ethnological Studies. Vol. 57).

6 Концепции становления исторического сознания в Республике Казахстан // Казахстанская правда. 1995. 30 июня. С. 1–2.

7 Ср.: *Trigger B.G.* Romanticism, Nationalism and Archaeology // Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology / Ed. by Ph.L. Kohl, C. Fawcett. Cambridge, 1995. P. 265–266.

8 *Шнирельман В.А.* Тени забытых предков: Подделки как этнополитическая проблема // Родина. 2007. № 8. С. 39–43.

9 *Foucault M.* Discipline and Punish: The Birth of the Prison. N.Y., 1979. P. 27–28.

10 *Shnirelman V.A.* The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s–1990s. Jerusalem, 2002.

11 Для борьбы с территориальными притязаниями Китая в Москве осенью 1966 года был создан Институт Дальнего Востока. Об этом см.: *Сладковский М.И.* В борьбе против великоханьского шовинизма // Проблемы Дальнего Востока. 1981. № 3. С. 18–35.

12 *Дикова Т.М.* Археология Южной Камчатки в связи с проблемой расселения айнов. М., 1983. С. 167.

13 *Ниязов С.* Каждый вправе выбирать свой путь // Независимая газета. 2001. 15 февраля. С. 8; *Он же.* Рухнама. Ашхабад, 2002. С. 10, 86, 209–210. Об особом значении для туркменского самосознания образа Парфии и ее столицы Нисы, раскопанной на территории Туркменистана, см. также: *Akbarzadeh S.* National Identity and Political Legitimacy in Turkmenistan // Nationalities Papers. 1999. Vol. 27. № 2. P. 280–281. Ниязов отвел Огуз-хану почетное место в генеалогии и истории туркменского народа в 1999 году. Тогда же он определил и эпоху его героической и созидательной деятельности, отнеся ее к рубежу 4–3-го тысячелетий до н. э. Любопытно, что в этом его поддерживали некоторые известные российские археологи, работавшие на территории Туркменистана. См.: *Демидов С.М.* Постсоветский Туркменистан. М., 2002. С. 153–154, 163.

14 *Ниязов С.* Рухнама. С. 33–34, 153, 165.

15 *Акаев А.* Кыргызская государственность и народный эпос «Манас». Бишкек, 2002. С. 16, 46–47.

16 *Койчуев Т., Мокрынин В.П., Плоских В.М.* Кыргызы и их предки. Бишкек, 1994. С. 19; *Плоских В.М.* История спасла киргизов // Известия. 2003. 30 августа. С. 9.

17 *Алимов Г.* А. Акаев: У нас есть свое видение будущего страны // Известия. 2003. 30 августа. С. 9.

18 См., например: *Турдубаев К.* Одна у нас Родина, или о бесшабашных спекуляциях некоторых СМИ на тему государственности // Слово Кыргызстана. 2003. 19 августа. С. 3.

19 *Бекбалаев А.* Как мы отреклись от гуннов — наших предков (http://www.msn.kg/ru/news/10903; последнее посещение 14 марта 2009 года).

20 *Айтматов Ч.* Мечта способна помочь и через века: Если мечта звездная // Известия. 2003. 30 августа. С. 9.

21 *Бейшембаева А.* Кыргызстан: менталитет общества и модернизация // Центральная Азия и Кавказ. 2004. № 5. С. 160–161.

22 *Назарбаев Н.* В потоке истории. Алматы, 1999. С. 4.

23 Там же. С. 24–25.

24 Там же. С. 72. Все упомянутые идеи воспроизводят основные элементы «Концепции становления исторического сознания в Республике Казахстан».

25 Там же. С. 79.

26 *Ниязов С.* Рухнама. С. 384.

27 *Акаев А.* Указ. соч. С. 25; Кыргызское ТВ. 2003. 17 августа.

28 *Назарбаев Н.* В сердце Евразии. Астана, 2005. С. 76.

29 Туркмен халкынын гелип чыкышынын, дунйэ яйрайшынын ве онун довлетинин тарыхынын проблемалары / Под ред. Б.О. Шыхмырадова и др. Ашхабат, 1993.

30 *Каримов И.А.* Родина священна для каждого: Доклады, речи, интервью. Ташкент, 1995. См. также: *March A.F.* The Use and Abuse of History: “National Ideology” as Transcendental Object in Islam Karimov’s “Ideology of National Independence” // Central Asian Survey. 2002. Vol. 21. № 4. P. 375–377.

31 *Каримов И.А.* Свое будущее мы строим своими руками. Ташкент, 1999. Т. 6. С. 357.

32 Об этом см.: *Ларюэль М.* Введение: этнология, национальное становление и политика в Узбекистане // Ab Imperio. 2005. № 4. С. 286. Ларюэль обнаруживает истоки этой идеи в работах советского этнолога К.Ш. Шаниязова. См.: *Она же.* «Этногенез» узбеков как элемент наследия советской науки // Ab Imperio. 2005. № 4. С. 352–353. Однако в советские годы этот известный узбекский этнограф придерживался ортодоксального взгляда, согласно которому формирование узбекского народа проходило в ходе смешения аборигенного ираноязычного населения и пришлых тюркоязычных кочевников. См.: *Шаниязов К.Ш.* К вопросу о тюркоязычных компонентах в сложении узбекской народности // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20–23 ноября 1988 г.) / Под ред. Б.А. Литвинского и др. М., 1988. С. 124–125; *Он же.* К вопросу о тюркоязычных компонентах в сложении узбекской народности // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана / Под ред. Б.А. Литвинского, Т.А. Жданко. М., 1991. Вып. 3. С. 44–45.

33 *Рахмонов Э.* Таджикистан: Опыт истории и открытость будущему // Независимая газета. 2001. 6 сентября. С. 1, 11.

34 Но на рубеже 1980–1990-х годов некоторых таджикских интеллектуалов больше привлекал образ древнего Согда. Так как согдийцы говорили на восточноиранском языке, это помогало таджикам дистанцироваться от Ирана. См.: *Atkin M.* Tajiks and the Persian world // Central Asia in Historical Perspective / Ed. by B.F. Manz. Boulder, 1994. P. 129, 136. Однако специалистам хорошо известно, что, в отличие от согдийского языка, таджикский относится к западноиранской группе.

35 Французская исследовательница с полным основанием усматривает в этом подходе сдвиг к опасному расовому дискурсу. См.: *Laruelle M.* The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of Secularized National Ideology // Nationalities papers. 2007. Vol. 35. № 1. P. 51–70.

36 Кто такие арийцы? // VARORUD (г. Худжанд, Таджикистан) (http://www.varorud.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1867&Itemid=112; последнее посещение 14 марта 2009 года).

37 *Негматов Н.* Таджикский феномен: история и теория. Душанбе, 1997.

38 *Рахмонов Э.* Тысяча лет в одну жизнь // Независимая газета. 1999. 31 августа. С. 2; *Он же.* Таджики в водовороте истории // Литературная Евразия. 1999. Август. № 10. С. 11. Тогда во всех двадцати театрах Таджикистана шли пьесы, посвященные этому юбилею.

39 *Laruelle M.* The Return of the Aryan Myth.

40 *Шозимов П.* Год арийской цивилизации в Таджикистане: к вопросу о национальной самоидентификации // Евразийский дом (http://www.eurasianhome.org/xml/t/expert.xml?lang=ru&nic=expert&pid=799; последнее посещение 14 марта 2009 года). Об инструментальном характере этого празднования говорит то, что после 2006 года интерес таджикских СМИ к «арийской проблеме» быстро угас. В 2009 году власти Таджикистана запланировали празднование нового юбилея, на этот раз в честь 1310-й годовщины со дня рождения Ханифи, основателя ханифитского извода в исламе, которого объявляют таджиком из Балха. Иными словами, они почувствовали, что дружба с исламом дает гораздо большие дивиденды, чем арийство или эпоха Саманидов.

41 *Майтдинова Г.* Государство Кирпанд — империя Срединной Азии // Мероси Ниёгон. 2003. № 6. С. 79–88.

42 *Рахмонов Э.* Арии и познание арийской цивилизации: Размышления накануне празднования Года арийской цивилизации

(http://www.president.tj/rus/vistupleniy280606.htm; последнее посещение 14 марта 2009 года).

43 *Масов Р.* Фальсифицировать и присваивать чужую историю нельзя // Aryana. 2006. 9 марта (http://www.ariana.su/?S=7.0603090608; последнее посещение 14 марта 2009 года); Кто такие арийцы? // VARORUD.

44 *Илолов М.* Наследие наших предков. 2006-й — Год арийской цивилизации // Народная газета. 2005. 22 июня (http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1119785220; последнее посещение 14 марта 2009 года).

45 Рахмонов велел таджикам вспомнить о своем арийском происхождении // Lenta.ru. 2005. 9 декабря (http://lenta.ru/news/2005/12/09/rahmonov/; последнее посещение 14 марта 2009 года); *Являнский И.* Эмомали Рахмонов вспомнил об арийских корнях // Известия. 2006. 6 сентября. С. 6.

46 *Аскаров А.* Арийская проблема: новые подходы и взгляды // История Узбекистана в археологических и письменных источниках / Под ред. А.А. Анарбаева. Ташкент, 2005. С. 81–91.

47 *Павлов И.* Ария — «Атлантида», затопленная временем? // Комсомолец Туркменистана. 1991. 8 февраля. С. 8.

48 *Юсупов Х.* Пыль вокруг Арии // Туркменская искра. 1991. 3 апреля. С. 3; *Хлопин И.* Пыль над Арией // Туркменская искра. 1991. 4 июля. С. 3; *Юсупов Х.* Бедная Ария // Комсомолец Туркменистана. 1991. 27 июля. С. 9.

49 К переходным работам можно отнести книгу туркменского историка А. Джикиева, который рисовал формирование туркменского народа на основе смешения иранцев и тюрков, но при этом допускал, что саки и массагеты могли говорить на тюркских языках. См.: *Джикиев А.* Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад, 1991.

50 *Гундогдыев О.А.* О языке «царских скифов» // «Кайнар» университетiнiн хабаршысы. 1997. Вып. 3. С. 14–22; *Гундогдыев О.А.* Прошлое туркмен. М., 1998. С. 57–72; *Он же.* К вопросу о скифо-тюркских этнических параллелях // Культурные ценности: Междисциплинарный ежегодник, 2000–2001 / Под ред. Р.Г. Мурадова. СПб., 2002. С. 202–203.

51 *Асатрян Г.С., Геворкян Н.Х.* Азербайджан: Принцип присвоения и иранский мир. Ереван, 1990; *Шукуров Ш., Шукуров Р.* Центральная Азия (опыт истории духа). М., 1996.

52 *Шнирельман В.А.* Войны памяти. М., 2003. С. 349.

53 Саакашвили установил свое родство с Прометеем // Tut.by. 14 ноября 2006 (http://news.tut.by/world/77284.html; последнее посещение 14 марта 2009 года).

54 Интеллектуальная борьба между грузинскими и абхазскими историками за Абхазское царство имеет длинную историю. Об этом см.: *Шнирельман В.А.* Войны памяти.

55 *Уткин А.* Переписать историю // Версия. 2002. 8–14 января. С. 9; *Он же.* Сравнительное краеведение // Версия. 2002. 8–14 января. С. 10.

56 *Кирпичников А.Н.* Великий Волжский путь: государства, главные партнеры, торговые маршруты // Скандинавские чтения 2000 года: Этнографические и культурно-исторические аспекты / Под ред. А.С. Мыльникова, Т.А. Шрадер. СПб., 2002. С. 7–19; *Он же.* Живая история Старой Ладоги // Родина. 2005. № 3. С. 69–72.

57 *Костюковский В.* Старая Ладога: у истока русской истории // Новые известия. 1999. 4 сентября. С. 6; *Он же.* Вспомним о древней столице Руси // Новые известия. 2001. 26 июня. С. 5; *Смирнов А.* Празднику на Варяжской улице быть! // Московский комсомолец в Питере. 2003. 19 февраля; *Антипов М.* «Вестник государства российского» // Невское время. 2006. 4 июля. С. 6. К юбилею даже переиздали дореволюционную работу Е. Нелидовой, где Ладога изображалась первой столицей Руси. См.: *Нелидова Е.* Русь в ее столицах: Старая Ладога, Новгород, Киев: Исторические очерки. СПб., 2003.

58 *Воробьев В.* Из варяг в греки // Российская газета. 2003. 18 июля. С. 1–2; *Григорьева Е.* Змеи, бизнес и Свет Божий // Известия. 2003. 18 июля. С. 3; *Соломонова О.* Путь из варяг // Труд. 2003. 18 июля. С. 1.

59 *Никифорова М.* Президент прошелся по рюриковским местам // Независимая газета. 2003. 18 июля. С. 3; *Реут А.* «У нас неясные ориентиры развития» // Газета. 2003. 18 июля. С. 1, 3.

60 *Колесников А.* Сельский час Владимира Путина // Коммерсантъ. 2003. 18 июля. С. 1, 4.

61 *Дробижева Л.М., Чирикова А.Е.* Вертикаль власти и состояние российского федерализма в оценках региональных элит // Вестник Института Кеннана в России. 2007. Вып. 12. С. 75–82.

62 *Тихомиров В.* Русская колыбель // Огонек. 2005. 26 сентября — 2 октября. № 39. С. 34–36.

63 *Иванов Н.* Путинские секреты Старой Ладоги // Новый Петербург. 2003. 24 июля.

64 *Григорьева Е.* «Не проси — не искуси» // Известия. 2004. 16 июля. С. 1–2; *Она же.* В X веке Ладога была столицей хай-тека // Известия. 2004. 17 июля. С. 1–2; *Пушкарская А.* Президент понюхал историю // Коммерсантъ. 2004. 19 июля. С. 2; *Виноградов П.* Пусть пока будет столицей… // Невское время. 2004. 1 октября.

65 *Пушкарская А.* Указ. соч.

66 На самой древней улице России… (http://altladoga.narod.ru/newsarh/2003/grizlov/partia1.htm; последнее посещение 14 марта 2009 года). В этом можно усматривать попытку ревизии списка отцов-основателей, ибо, как известно, основателем русской государственности был преемник Рюрика, князь Олег.

67 *Мотовилова А.* Семь чудес УрФО // Накануне. 2007. 18 июля.

68 *Гамов А.* Путин слетал на родину арийцев // Комсомольская правда. 2005. 17 мая. С. 2; *Астафьев А.* Путин и арийцы // Московский комсомолец. 2005. 17 мая. С. 2; Путин на земле ариев // Челябинский рабочий. 2005. 17 мая.

69 *Степаненко М.* Культ Аркаима // Миссионерско-апологетический проект «К истине» (http://www.k-istine.ru/occultism/arkaim.htm; последнее посещение 14 марта 2009 года).

70 Город, где сбываются мечты // АиФ-Урал. 2002. 24 июля; *Воробьев В.* Сибирь не отрежут от Сочи // Российская газета. 2005. 17 мая. С. 1, 9; *Меликова Н.* «Просветление для истинного арийца» // Независимая газета. 2005. 17 мая. С. 1–2; *Григорьева Е.* Путин побывал в бронзовом веке // Известия. 2005. 17 мая. С. 3; *Гамов А.* Путин слетал на родину арийцев // Комсомольская правда. 2005. 17 мая. С. 2; *Колесников А.* С кратким доисторическим визитом посетил Владимир Путин поселение Аркаим // Коммерсантъ. 2005. 17 мая. С. 7. См. также: *Парфенов С.* Загадки Аркаима // Урал. 2005. № 10. Подробно о политизации Аркаима см.: *Шнирельман В.А.* Страсти по Аркаиму: арийская идея и национализм // Язык и этнический конфликт / Под ред. М.Б. Олкотт, И. Семенова. М., 2001. С. 58–85; *Свешников А., Свешникова О.* Здесь ли родился Заратустра? Или пути и последствия спасения одного археологического памятника // Неприкосновенный запас. 2008. № 1 (57).

71 См., например: *Колесников А.* С кратким доисторическим визитом; *Сонина Л.* Аркаим глазами туриста // Урал. 2006. № 5. С. 252–253; *Романова М.* Где говорил Заратустра // Эксперт Урала. 2007. 10 сентября. № 33.

72 *Ерофеева В.* Аркаим // Завтра. 2005. № 33. С. 8.

73 *Быков Д.* Президент выбрал ариев? // Собеседник. 2005. 1 июня (http://www.religare.ru/monitoring18230.htm; последнее посещение 14 марта 2009 года).

74 *Тараторин Д.* Период полураспада // Новые известия. 2005. 18 мая. С. 2.

75 *Кузьмин А.Г.* Два вида русов в Юго-Восточной Прибалтике // Сборник Русского исторического общества. 2003. № 8 (156). С. 192–213; *Сахаров А.Н.* Рюрик и судьбы российской государственности // Российская газета. 2002. 27 сентября. С. 8; *Он же.* Рюрик, варяги и судьбы российской государственности // Сборник Русского исторического общества. 2003. № 8 (156). С. 9–17; *Он же.* Варяги были славянами // Сельская новь. 2004. № 7. С. 38–39; *Он же.* Норманнская теория — абсурдное дело! // Известия. 2004. 17 июля. С. 2; *Фомин В.В.* Открытый разговор о варяжской Руси // Отечественная история. 2004. № 1. С. 206–210; *Он же.* Варяги и варяжская Русь: К итогам дискуссии по варяжскому вопросу. М., 2005.

Об этом см.: *Шнирельман В.А.* Идентичность, культура и история: провинциальный ракурс // Вестник Института Кеннана в России. 2008. Вып. 13. С. 72.

76 Об этой истории см.: *Смирнов С.* Недаром Ладога родная // Парламентская газета. 2002. 4 июля. С. 8; *Рявкин Г.* Новгородцы выступают против установки памятника Рюрику // Известия. 2004. 4 февраля. С. 10; *Владимиров М.* Рюрик просится обратно // Новгородские ведомости. 2004. 6 февраля; *Демидова Э.* На халяву и гусеница хороша? // Новая новгородская газета. 2004. 18 февраля; *Привалов К.* Слушали — постановляли // Новая новгородская газета. 2004. 25 февраля.

77 Об арийском мифе в постсоветской России см.: *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. М., 2004. С. 123–225; *Shnirelman V.A.* Russian Response: Archaeology, Russian Nationalism and Arctic Homeland // Selective Remembrance: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts / Ed. by Ph.L. Kohl, M. Kozelsky and N. Ben-Yehuda. Chicago, 2007.

78 *Николаев М.Е.* Глубина памяти. М., 1998.

79 *Мочанов Ю.А.* Древнейший палеолит Диринга и проблема внетропической прародины человечества. Якутск, 1988; *Мочанов Ю.А.* Древнейший палеолит Диринга. М., 1993.

80 *Фефелова В.В., Высоцкая Г.С.* Изучение распространения антигенов системы HLA у коренных народностей Сибири как основа анализа этногенеза популяций: Препринт ВЦ СО АН СССР. Красноярск, 1987. № 12. С. 3–11.

81 *Николаев М.Е.* Восточный вектор в устойчивом развитии России. М., 2005; *Он же.* Арктика: политика, экономика, дипломатия. М., 2007.

82 *Николаев М.Е.* Интеллигенция и цивилизация. М., 2005. С. 222; *Он же.* Арктика: политика, экономика, дипломатия. С. 97.

83 *Николаев М.Е.* Без преодоления жизнь теряет смысл: Северный стиль жизни. М., 2004. С. 7; *Он же.* Интеллигенция и цивилизация. С. 19–20, 57–61.

84 *Николаев М.Е.* Планета Арктика // Президент. Парламент. Правительство. 1999. № 6. С. 10–11; *Он же.* Арктика: политика, экономика, дипломатия. С. 47–49.

85 *Николаев М.Е.* Глубина памяти. С. 9.

86 Там же. С. 37–38.

87 *Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: проблемы этногенеза и формирования культуры: Автореф. ... докт. дис. СПб., 1992. С. 10–14; *Он же.* История и духовная культура якутов // Полярная звезда. 1992. № 1. С. 136–140; *Он же.* Отражение древних алтае-индоевропейских связей в культуре и языке якутов // Вопросы истории. 1998. № 11–12. С. 113–118; *Винокурова У.А.* Сказ о народе Саха. Якутск, 1994. С. 30–31;

Тумусов Ф.С. Цивилизация Саха: место в мировом сообществе // Тюркский мир. 1998. № 1. С. 12–14.

88 *Николаев М.Е.* Глубина памяти. С. 39–40.

89 *Fleury-Willett B.* The Identity of France: an Archaeological Interaction // Journal of European Archaeology. 1993. Vol. 1. № 2. P. 169; *Fleury-Willett B.* The Identity of France: Archetypes in Iron Age Studies // Cultural Identity and Archaeology / Ed. by P. Graves-Brown, S. Jones, C. Gamble. London, 1996. P. 196; *Dietler M.* A Tale of Three Sites: the Monumentalization of Celtic Oppida and the Politics of Collective Memory and Identity // World Archaeology. 1998. Vol. 30. № 1. P. 82.

90 *Idem.* "Our Ancestors the Gauls:" Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe // American Anthropologist. 1994. Vol. 96. № 3. P. 593; *Idem.* A Tale of Three Sites. P. 78.

91 *Van der Veer P.* Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India. Berkeley, 1994. P. 1.

92 *Rao N.* Interpreting Silences: Symbol and History in the Case of Ram Janmabhoomi/Babri Masjid // The Social Construction of the Past: Representation as Power / Ed. by G.C. Bond and A. Gilliam. London, 1994. P. 158.

93 *Bernhardsson M.T.* The Sense of Belonging: The Politics of Archaeology in Modern Iraq // Selective Remembrance: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts / Ed. by Ph.L. Kohl, M. Kozelsky and N. Ben-Yehuda. Chicago, 2007. P. 202.

94 Михаил Саакашвили: Грузия — святой Георгий современности // Point.ru. 2008. 2 сентября (http://news.mail.ru/politics/1988742/et; последнее посещение 14 марта 2009 года).

95 *Кашин В.* Как Саакашвили решился на войну (http://slon.ru/articles/110455; последнее посещение 10 сентября 2009 года).

96 Несколько лет назад мне довелось увидеть в Нижнем Новгороде листовку, призывавшую жителей выступить против НАТО, изображавшегося «вековечным врагом» (!) России.

97 В 2008 году на российском телевидении проходил конкурс «Имя России», призванный выявить историческую личность, которая, на взгляд зрителей, наиболее соответствует образу России. К удивлению организаторов конкурса, победу одержали не политики или деятели культуры последних 200–300 лет, а князь Александр Невский. Представляется, что его популярность была вызвана несколькими факторами. Во-первых, этот образ хорошо соответствует современным антизападническим настроениям широких слоев общества. Во-вторых, князь был причислен к лику святых, и его поддерживала Русская православная церковь, авторитет которой действовал на зрителей. Наконец, в-третьих, образ Александра Невского хорошо известен в обществе благодаря талантливо сделанному художественному фильму С.М. Эйзенштейна. В любом случае выбор, павший на средневекового князя, свидетельствует о силе консервативных настроений, связывающих Золотой век с отдаленными эпохами.

98 О требованиях, предъявляемых к этнонациональному мифу, см.: *Шнирельман В.А.* Националистический миф: основные характеристики // Славяноведение. 1995. № 6. С. 3–13; *Он же.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малашенко, М.Б. Олкотт. М., 2000. С. 12–33.

99 *Moscovici S.* The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology. Cambridge, 1985.

100 *Marat E.* Imagined Past, Uncertain Future: the Creation of National Ideologies in Kyrgyzstan and Tajikistan // Problems of Post-Communism. 2008. Vol. 55. № 1. P. 12–24. Кстати, поездка Путина в Старую Ладогу и празднование ее юбилея летом 2003 года удивительным образом совпали с кампанией по выборам губернатора Санкт-Петербурга, которую, как известно, выиграла сопровождавшая президента В. Матвиенко.

101 *Сапрыков В.* Флаги содружества // Наука и жизнь. 1992. № 7. С. 6–7.

102 *Он же.* Древние символы Саха (Якутии) // Наука и жизнь. 1995. № 6. С. 29–32.

103 *Шнирельман В.А.* Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М., 2006. С. 176–178.

104 *Степаненко М.* Указ. соч.

105 *Anthony D.W.* The Horse, the Wheel and Language. Princeton, 2007. P. 9–11; *Кузьмина Е.Е.* Арии — путь на юг. М., 2008. С. 13.

106 Между тем недавно эта книга была опубликована в русском переводе, но без всяких научных комментариев. См.: *Чайлд Г.* Арийцы: основатели европейской цивилизации. М., 2007.

107 *Trigger B.G.* Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist // Man. 1984. Vol. 19. № 3. P. 359, 363.

108 *Шнирельман В.А.* Войны памяти; *Он же.* Быть аланами; *Shnirelman V.A.* Who Gets the Past? Competition for Ancestors Among Non-Russian Intellectuals in Russia. Washington, DC; Baltimore; London, 1996; *Idem.* The Value of the Past; *Idem.* Purgas und Pureš: Urahnen der Mordwinen und Paradoxa der mordwinischen Identität // Mari und Mordwinen im heutigen Russland: Sprache, Kultur, Identität / Hrsg. von Eu. Khelimsky. Wiesbaden, 2005. S. 529–563.

Библиографическая справка

Яель Зерубавель.
Динамика коллективной памяти
Ab Imperio [далее: AI]. 2004. № 3; пер. М. Лоскутовой. Впервые: *Zarubavel Y.* Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago; London: Chicago University Press, 1995 (глава 1).

Этьенн Франсуа. «Места памяти» по-немецки: как писать их историю?
AI. 2004. № 1; пер. В. Мильчиной. Впервые: *François E.* Ecrire une histoire des lieux de mémoire allemands // Bulletin de la Société des Amis de l'Institut Historique Allemand. 1999. Vol. 5.

Тони Джадт. «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память?
AI. 2004. № 1; пер. М. Лоскутовой. Впервые: *Judt T.* A la Recherche du Temps Perdu // The New York Review of Books. 1998. December 3. Vol. 45. № 19.

Рональд Григор Суни. Диалог о Геноциде
AI. 2004. № 4; пер. М. Лоскутовой.

Андреас Лангеноль. Общественная память после смены строя
AI. 2004. № 1; пер. К. Левинсона под ред. М. Лоскутовой.

Стефан Требст. «Какой такой ковер?» Культура памяти в посткоммунистических обществах Восточной Европы
AI. 2004. № 4; пер. К. Левинсона.

Игорь Мартынюк. Потускневшее «золото» русского зарубежья: опыт критического очерка новейшей историографии межвоенной европейской эмиграции
AI. 2003. № 2.

Сергей Маркедонов. Основной вопрос казаковедения: российская историография в поисках «древнего» казачества
AI. 2004. № 2.

Сергей Плохий. «Национализация» украинского казачества в XVII–XVIII веках
AI. 2004. № 2.

Владимир Бобровников. Насилие и власть в исторической памяти мусульманского пограничья
AI. 2003. № 1.

Сергей Румянцев. Героический эпос и конструирование образа исторического врага
AI. 2005. № 2.

Виктор Шнирельман. Президенты и археология, или Что ищут политики в древности
AI. 2009. № 1.

Указатель имен

ИМПЕРИЯ И НАЦИЯ
В ЗЕРКАЛЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Редакторы
Илья Герасимов,
Марина Могильнер,
Александр Семенов
Выпускающий редактор
Татьяна Трофимова
Корректор
Мария Смирнова
Верстка
Тамара Донскова
Производство
Семен Дымант

Новое издательство
119017, Москва
Пятницкая улица, дом 41
телефон / факс (495) 951 6050
e-mail info@novizdat.ru
http://www.novizdat.ru

Подписано в печать 15.01.2011
Формат 60×90/16
Гарнитура Octava
Объем 26 усл. печ. л.
Бумага офсетная
Печать офсетная
Заказ № 9
Отпечатано
с готовых диапозитивов
в ООО «Типография Момент»
141406, Московская область
город Химки,
Библиотечная улица, дом 11